مشتملست بر حاشیه آقاجمال بر جوهر و عرض حکمة عینیه
در رساله وجود اثبات بسیطة الحقیقه

باز بین شد ۱۳۵۳خ
باز بین شد ۱۳۷۱ش

آفت زدائی شد
تاریخ ۲۰/۴/...

۱۳۸۸/۳/۲

کتابخا... ستانقدس

اسم کتاب مجموعه حاشیه بر حاشیه شرح جدید تجرید و غیره
در جلد ۱۱ فهرست
مصنف
مؤلف صدر الدین محمد شیرازی و غیره (آقا جمال خوانساری)
خطی نستعلیق ۱۵ سطری
چاپی
سال چاپ یا تحریر ۱۲۳۳ عدد اوراق ۹۱
جزء کتب حکمت شماره خصوصی
شماره عمومی ۱۱۱۵۵ شماره قبض
واقف شیخ محمد صالح علامه حائری تاریخ وقف مرداد ۵۱
طول ۲۱ عرض ۱۴/۵ شماره صفحات

باز بین شد ۱۳۵۳خ
باز بین شد ۱۳۷۱ش

سمنان
کتابخانه شخصی
شیخ محمد صالح علامه حائری مازندرانی
تاریخ ... شماره ترتیب ۱۳
۴۷

اللهم وفقني بالاتمام

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد سيد المرسلين وآله الطاهرين
اعتبر فيه حدوث الخلق هذا اشارة الى طريقة جماعة من المتكلمين الذين قالوا علة
الحاجة الى المؤثر انما هي الحدوث ولذلك ابطلوا تعدد القدماء لزعمهم انه يوجب
تعدد الواجب وتقرير طريقتهم ان يقال ان العالم حادث للادلة الدالة عليه
فلا بد له من محدث ويجب ان ينتهي الى محدث غير حادث دفعا للدور والتسلسل
وهو الواجب فثبت الحكم او امكانه بشرط الحدوث اشارة الى طريقة طائفة
اخرى منهم الذين قالوا علة الحاجة هي الامكان بشرط الحدوث وتقريرهم ايضا
قريب من التقرير ان بين جدا هكذا قاله بعض المحققين وانت خبير بان دعوى ان المحدث
الغير الحادث واجب البتة فاسد مع تقدير حصول علة الحاجة هي الحدوث اذ هذا
القول يرجع الى القول بان القديم وان كان ممكنا لا يحتاج الى المؤثر نعم يجوز ان
يدل دليل خارج على امتناع القديم الممكن ولا كلام فيه فمحصل كلامه هو الدعوى

هو الدعوى مبنيا على تلك الدعوى كما هو ظاهر كلام هذا المحقق فاسد هذا ثم ان بعد تسليم تلك
الدعوى لا حاجة لهم الى بناء دليلهم على حدوث العالم اذ يكفيهم ان يقولوا لا شك
في وجود حادث من الحوادث اليومية فلا بد له من محدث ويجب ان ينتهي الى
محدث غير حادث دفعا للدور او التسلسل وهو الواجب وهذا المحقق قد صرح ببناء
الكلام على حدوث العالم [illegible] وبين خيرية طريقة المتكلمين
بالنسبة الى هاتين الطريقتين بانهما مبنيتان على حدوث العالم ثم انها بعد التمسك
بحدوث العالم لا يناسب ان يقول ويجب ان ينتهي الى محدث بل الاولى ان
يقول فلا بد له من محدث غير حادث دفعا للدور او التسلسل فافهم فالاولى في تقرير طريقهم
ان يقال ان العالم بمعنى ما سوى الواجب حادث للادلة الدالة عليه فلا بد من محدث
غير حادث دفعا للدور او التسلسل وهو لا بد ان يكون واجبا اذ الممكنات جميعها
حادثة بناء على حدوث العالم وثم فالكلام في اثبات حدوث العالم وتفسيره الى
ما فيه وقس على ما ذكرنا حال الطريقة الثانية وللمتكلف حمل كلام هذا المحقق الى
ما ذكرنا فتأمل واما الحكماء ومن يحذو حذوهم فقد ذهبوا الى ان علة الحاجة هي الامكان
فقط وهو الحق كما تقرر في مقره وبعد هذا فقد اختلفوا في اثبات الواجب فالالهيون
منهم نظروا الى نفس الموجود كما ذكره المص قدس سره والطبيعيون تمسكوا بالحركة وتقرير

دليلهم على ما نقله العلامة قدس سره في كتابه المسمى بالاسرار الخفية هو ان الافلاك لا تتحرك لذواتها
لما مر من ان الشيء يستحيل ان يتحرك لذاته وليست مقسورة ولا متحركة بالطبيعة فهي اذن
نفسانية فلا بد لها من غاية وليست غايتها اشواقها ولا العوالم الجسمانية فهي اذن
غير جسمانية فان كانت ممكنة لزم التسلسل والا فهي واجبة وهذه الطريقة مبنية
على مقدمات فاسدة انتهى كلامه رفع الله مقامه كما افاده وقال بعض الفضلاء المعاصرين
سلمه الله تعالى ان الطبيعيين يستدلون بالنظر في الحركة والمتحرك الذي هو موضوع علمهم
بعد ما اثبتوا ان لكل متحرك محركا ولا يجوز ان يكون الشيء محركا لنفسه ويمتنع ذهاب
سلسلة المحركات لا الى اول على وجود محرك اول غير متحرك ولا متغير لا في صفاته
كالمتحرك في المقولات المشهورة ولا في ذاته كالممكن المنتقل في الليسية الذاتية
الى الايسية قال والدي العلامة مد ظله لم نره في الضعف انما هو لابتنائه وهذه
طريقة الخليل على نبينا وعليه السلام حيث قال لا احب الافلين انتهى وقال هذا التقرير
اليه كما بقي في الضعف اما اولا فلابتنائه على ما لا يتم بيانه واما ثانيا فلان كون الممكن
منتقلا من الليس الى الايس وان اشتهر فيما بينهم لكنه محل تامل وليس ههنا موضع تحقيقه
واما ثالثا فلان ما ذكره على تقدير تمامه كانه لا يتم الا بالانتقال من الليسية الذاتية
الى الايسية الخ هذا ثم فيما نقله عن والده تامل اذ الخليل ع لم يستدل بالحركة والتغير

والتغير على وجود الواجب بل استدل بافول الكواكب على عدم كونه واجبا واين هذا من
ذلك فليتامل وقد قرروا طريقة الطبيعيين بوجوه اخرى قريبة من هذا كيف لا فائدة
معتد بها في ذكرها فقد اعرضنا عنها وفي بعض الحواشي ان بعضهم استدلوا بملاحظة
الامكان لان الممكن من حيث هو ممكن لا بد له من موجد ولا بد من الانتهاء الى الواجب
لاستحالة الدور او التسلسل ثم قال ان كون طريقة الالهيين اخصر من هذا غير ظاهر و
لعل وجه العدول منه انما هو كون هذا الطريق اوثق واشرف انتهى وفيه تامل لان
في هذا التقرير لا بد من بيان وجود الممكن بخلاف طريقة الالهيين فيكون مقدماتها
اقل بالنسبة الى هذا ولا نعني بالاخصرية الا هذا ثم كون طريقة الالهيين اخصر من طريقة الطبيعيين
ظاهر واما عن طريقتي المتكلمين فلكونهما مبنية على حدوث العالم هذا وبعض الافاضل
بعد ما بين اخصرية هذه الطريقة بالنسبة الى طريقة الحركة قال اما بالنسبة الى طريقة الحدوث
او الامكان بشرط الحدوث فلعدم الاحتياج الى ضمائمه الامكان والوجود كما في غيره
من الطريقين المذكورين اما اخذ الامكان فغير خفي واما اخذ الوجوب فلان الحدوث المعتبر
في احدهما هو نفس الوجود وفي الاخر انه ماخوذ لان الممكن لم يخرج من العدم الى فضاء الوجود
الا بحاجة الى العلة وما يقال من ان عدم العلة علة لعدم المعلول فهو ليس على الحقيقة بل على المجاز لعدم
تحقق التاثير والتاثير في العدم انتهى وفي بعض النسخ بدل الحدوث في قوله الى طريقة الحدوث

الامكان وعلى الوجهين لا يخفى ما فيه من التدليس اما على الاول فلان اخذ الحدوث في كل من
الطريقين فلا وجه لقوله واما اخذ الوجود فلا بل كان الصواب ان يقول واما اخذ
الوجود لا الحدوث المعتبر فيهما هو نفس الوجود لا انه الوجود بعد العدم وهو ظ واما
على الثاني فلان طريقة الامكان غير مذكورة في كلام المحشي وليس ايضا في كلامه اثر منه
فالتعرض له بهذه العبارة وعدم التعرض لطريقة الحدوث المذكورة في كلام المحشي
كما ترى هذا ثم ما ذكره من ان الممكن ما لم يخرج من العدم لم يحتج الى العلة غير مسلم بل التحقيق ان
كلا من طرفي الممكن محتاج الى العلة فلا فرق بين الوجود والعدم اصلا والقول بان
عدم العلة علة لعدم المعلول على الحقيقة ولا مجاز فيه وتحقيق المقام يطلب من تعليقات والدي
دام ظله العالي على حواشي التجريد فالصواب ان يبين اخذ الوجود بان الممكن ما لم يوجد لم يحتج
الى العلة الموجودة بل يكفي فيه عدم العلة غاية الامر وجوب ان يكون ذلك العدم عدما
ممتنعا بالذات او ينتهي اليه ولا بد في اثبات الواجب من بيان وجوب العلة الموجودة
كما لا يخفى وبعد اللتيا والتي يرد عليه ان في طريقة الالهيين ايضا لا بد من اخذ الوجود
اذ لو لم يكن موجودا فلا ترديد ولا حاجة الى علة ولا دور ولا تسلسل وهو ظ وكانه وقع
سهو في هذا الكلام والله يعلم واما كونها اوثق فهو بالنسبة الى طريقة الطبيعيين ظاهر
وكذا بالنسبة الى طريقة المتكلمين لابتنائها على حدوث العالم الذي يشكل اثباته بالدليل

بالدليل العقلي بحيث لا يتطرق المناقشة اليه بل نقول ما يصلح دليلا عليه انما هو يتم بعد
اثبات الواجب واما قبله فلا يمكن الاستدلال بوجه صالح للاعتماد على حدوث العالم
بمعنى ما سوى الواجب نعم قد استدلوا على حدوث العالم الجسماني وبمجرد ذلك لا يثبت
المطلوب اذ لعله ينتهي سلسلته الى قديم غير جسماني ممكن يكون هو المحدث للحوادث فلا يثبت
الاحتياج الى الواجب الا ان يتمسك بالدعوى المذكورة سابقا وقد عرفت فساده
فتأمل وايضا القول بان علة الحاجة هي الحدوث او الامكان بشرط الحدوث خلاف
التحقيق فطريقة الالهيين اوثق لحقية مبناها واعلم ان الشيخ ايضا حكم بكون منهج
الالهيين اوثق واشرف من غيره حيث قال في اخر النمط الرابع من الاشارات تأمل
كيف لم يحتج بياننا لثبوت الاول ووحدانيته وبرائته عن الصمات الى تأمل لغير
نفس الوجود ولم يحتج الى اعتبار من خلقه وفعله وان كان ذلك دليلا عليه
لكن هذا الباب اوثق واشرف ثم حيث قوله تعالى سنريهم آياتنا في الافاق وفي
انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق وقوله تعالى اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد اشارة
الى الطريقين وهو سمى الطريقة الثانية بطريقة الصديقين الذين يستشهدون به
لا عليه والظاهر ان حكم الشيخ بالاوثقية باعتبار انه لا يحتاج الى اعتبار حدوث او حركة
بل يكفي التمسك بالوجود بخلاف المناهج الاخر فانه لا بد فيها من بيان وجود

حادث او متحرك وهذا وان كان ظاهرا لكنه لا شك ان الاول اوثق فتدبر
وقال المحقق في شرحه للاشارات في بيان وجه الاوثقية والاشرفية ان اولى البراهين
باعطاء اليقين هو الاستدلال بالعلة على المعلول واما عكسه الذي هو الاستدلال
بالمعلول على العلة فربما لا يعطي اليقين وهو اذا كان للمطلوب علة لم يعرف بها كما بين
في علم البرهان انتهى وقال صاحب المحاكمات ان قيل الاستدلال بالموجود على الواجب ليس
استدلالا بالعلة على المعلول والا لزم ان يكون الواجب معلولا قلنا الاستدلال بالعلة
على المعلول هو الاستدلال من وجوب الوجود على معلولاته فانا في الطريقة المختارة نثبت
واجب الوجود اولا ثم نستدل به على سائر الموجودات واما القوم فيثبتون سائر الموجودات
ويستدلون بها على وجود الواجب الوجود وبعبارة اخرى نحن نثبت الحق ونستدل به على الخلق
واما هم فيثبتون الخلق ويستدلون به على الحق فطريقنا اشرف واوثق انتهى كلامه زيد اكرامه
ولا يخفى ما فيه من التكلف والتعسف والمحشون تارة اثبتوا كون هذا البرهان لميا بان
كون العالم مصنوعا ومجعولا علة لكون الواجب صانعا للعالم الذي هو علة لهذا الوجود
الرابطي للواجب تعالى لا الوجود في نفسه لان الوجود في نفسه للواجب تعالى ليس معلولا ووجود
العالم في نفسه معلولا للواجب تعالى والوجود الرابطي للواجب تعالى هو كونه صانعا للعالم باعتبار
مصنوعيته ومجعوليته ولا استبعاد في ذلك كما في المؤلفية وذي المؤلفية فان كون الشيء

الشيء مؤلفا علة لذي المؤلفية معا ما ذكره الشيخ فكون العالم مصنوعا ومجعولا علة لكونه ذا جاعل
واجب بالذات ولما اورد انه يلزم ح ان لا يثبت للواجب تعالى صانعية العالم باعتبار
ذاته وفي ذاته مع قطع النظر عن ملاحظة حال العالم اجاب بعضهم بان صانعية العالم يمكن
اعتبارها من وجهين احديهما بحيث يكون وصفا للعالم ومعناها ح كون العالم بحيث يكون
له صانع واجب الوجود بالذات وثانيهما بحيث يكون وصفا للواجب تعالى ومعناه ح كون
الواجب بحيث يكون صانعا للعالم وللعالم صفتان احديهما المصنوعية والمجعولية والاخرى
كونه ذا صانع وجاعل والاولى علة للثانية والنتيجة هي كون العالم ذا صانع واجب الوجود لا كون
الواجب صانع العالم وصورة القياس هكذا العالم مصنوع وكل مصنوع له صانع واجب بالذات
فالعالم له صانع واجب بالذات وكون الواجب صانع العالم يظهر وينكشف بعد حقيقة تلك
النتيجة من غير احتياج الى نظر وكسب وهذا الظهور بطريق الاتفاق فثبوت صانعية العالم
للواجب تعالى انما هو بالنظر الى ذاته لا بواسطة امر اصلا غاية ما في الباب انه يظهر وينكشف
عندنا بعد حقيقة ذلك القياس فحقيقة كون الواجب صانع العالم لازمة لحقيقة ذلك القياس
لكنه اللزوم ليس اصطلاحيا بان يكون حقيقة ذلك ملزوم لحقيقة كون الواجب صانع العالم
ومعلله بالقياس اليه لان ثبوت صانعية العالم ليس معللا لغير ذاته اصلا بل بالمعنى
اللغوي بمعنى انه لا ينفك احد العلمين عن الاخر لانه اذا ثبت القياس المذكور يصير

يكفي الواجب صانع العالم بديهيًا لا يحتاج الى نظر وفكر اصلا ويمكن ان يقال ان كون الواجب
صانع العالم قد ظهر حقيقته بصحة البرهان اللمّي لا ان له دليلا لمّيا هذا ملخص كلامه وانت خبير بما فيه
اما اولا فلان مبنى ما ذكره من حديث المؤلف وذي المؤلف الذي نقله عن الشيخ مما لا يرجع
الى تحصيل كما يشهد به التأمل ويشار اليه والاشارة في حواشيه على حواشي التجريد واما ثانيا فلان
هذا التكلف وهم التعدي يجري في جميع الاستدلالات الانيّة ولا اختصاص له بهذا الدليل
بل يجري في الطرق الاخرى ايضا فلا يصلح وجها لاولوية هذا الطريق وبالجملة فساد هذا الوجه
وضعفه ظاهر لا يحتاج الى التجشم ببيان فلا علينا ان لا نتعرض لما فيه من الامور الاخرى قال
وبوجه آخر قالوا ان الاستدلال انما هو بحسب مفهوم الموجود وهو استلزام فرده الممكن الى العلة
على ما في حاشية بعض المعاصرين او كونه ذا فرد في نفس الامر كما ذكره بعض الافاضل على ان نفسه
واجب لا على ذات الواجب في نفسه وكون طبيعة الموجود مشتملة على فرد هو الواجب لذاته حال من
احوال تلك الطبيعة على حال اخرى لها معلومية لتلك الحال الاولى وهذا ايضا كما ترى وتارة يقولون ان
جميع براهين اثبات الواجب لمية بحسب الحقيقة بناء على ما نقل عن الشيخ الا ان سائر الطرق
شبيهة بالان لكونه بحسب الظاهر من المعلول الى العلة اذ الحدوث والامكان بشرط الحدوث
او الحركة معلومة للواجب بخلاف هذا المنهج لكونه نظرا الى طبيعة الموجود من حيث معلولة
للواجب وان كان بعض افراده معلولا له وهذا ايضا فساد بنيانه مما لا وقع له كما لا يخفى

لا يخفى وقال بعض الفضلاء بعد ما وجه الاولوية بهذا الوجه فتأمل فانه لا يثبت من هذا الدليل
الا وجود علة ما لجميع الممكنات خارجة عنها الى غير ممكنة ولا يثبت بها خصوص الذات
المقدسة الالهية والشيخ صرح بان الاستدلال بوجود المعلول على علة ما في تحقيقه استدلال
من العلة على المعلول فيكون لميا ويمكن ان يكون قول المصنف في اثبات الصانع دون اثبات الواجب
والاثبات الواجب اشارة الى هذا فتدبر انتهى اقول يكفي هذا الدليل دالا على مجرد علة
ما ثم لكن بعد اثبات التوحيد وسائر صفات الواجب يثبت خصوص الذات المقدسة
وما نقله من ان الاستدلال بوجود المعلول على وجود علة ما استدلال لمي وان نسب في المشهور
الى الشيخ لكنه كلام واه جدا بل لا فرق بين علة ما والعلة المعينة اصلا وكانه ليس في كلام الشيخ
ايضا ما يدل عليه وتحقيق المقام في حواشي المحاكمات والذي دام ظله العالي ثم ان كان مراده بيان
وجه آخر للاولوية فحاله ايضا ظاهر مما علمت فتدبر ثم صلاحيته هذا وجها للعدول عن قوله في
اثبات الواجب غير ظاهر نعم يصلح وجها للعدول عن قوله واثبات اسمه الا ان يقال
ان قوله في اثبات الصانع فيه اشارة الى ان المثبت انما هو وجود علة ما لما اشتهر والذي
في ان المصنوع لا يدل الا على صانع ما وليس هذه في قوله اثبات الواجب فافهم والظاهر
ان النكتة في عدول المصنف انما هي الاشارة الى ان الدليل الذي يعتقد فيه من الحكم الى العلة ولا
يمكن اقامة البرهان اللمي عليه كما قرر الشيخ في المقالة الثامنة من الالهيات انتفاء انه لاحد

لئن لا برهان عليه بل هو برهان على كل شيء بل انما عليه الدلائل الواضحة هذا وقد ذكر والغ وجه

العدول وجوها اخرى رأينا الاولى العدول عن ذكرها فتفطن وتارة يقولون ان جميع

البراهين انية يكفي هذا الدليل اشبه الانيات باللم لان من البراهين الانية ما هو اقربها

الى اللم في الوثوق بل كاد ان يكون في مرتبته على ما صرح به الشيخ الرئيس اهو الاستدلال باللوازم

المنتزعة عن حاق الملزوم وهذا المنهج لكونه نظرا في طبيعة الموجود كذلك فان حقيقة مفهوم

المفهوم الموجود انما ينتزع من ذاته بذاته من غير اعتبار قيد زائد على ذاته فهو وان لم يكن

برهانا لميا لكنه لا يقصر عنه ايضا فيه مناقشة ويقرب من هذا ايضا ما ذكره بعض المحشين من

انه قد تقرر في فن البرهان ان اوثق البراهين ما يكون حد الاوسط فيه حال جوهر الموضوع وما

نحن فيه كذلك لان قولنا بعض الموجود واجب يستدل عليه من حال جوهر الموجود والوجود

طبيعة انتهى وقال بعض الافاضل قال بعض الفضلاء في وجه وثاقة هذا الطريق بهذه العبارة و

وثاقة طريقة الوجود فلعدم الايرادات الموردة على طريقة الامكان من امكان الاولوية

الذاتية وشبهة ما قبل المعلول الاخير وغيرها وقال في بيان اشرفية الوجود واما اشرفية الوجه

فلان الوجود فوق الامكان ملحق قوة انتهى فان قلت في هذا المنهج ايضا يستعان بالممكن

لان الشق الثاني من ترديد كلام المصنف هو والا يستلزم مرجحا ليس الا الممكن قلت اخذ

الممكن ههنا ليس مقصودا بالذات بل بالعرض والتبعية بخلاف غيره فان المنظور بالذات

بالذات فيه هو الامكان وما يجري مجراه انتهى ولا يخفى ان امكان الاولوية الذاتية وشبهة

ما قبل المعلول الاخير يرد على طريقة الوجود ايضا وما قيل في الدفع مشترك فيما نقله في وجه الوثاقة

ضعيف جدا وما افاده من ان اخذ الممكن ههنا ليس مقصودا بالذات بل بالعرض لكن لا طائل تحته

له لان ذلك لا يوجب عدم ورود الايراد بل بمجرد اخذ الامكان يتوجه الايراد سواء

كان مقصودا بالذات او بالعرض الا ان يكون كلامه متعلقا بما نقله في بيان الاشرفية

ومع الايراد عليه هذا وفي كلمات هذا الفاضل في تتمة هذه الحاشية تأمل ولقد تركنا التعرض

لمخافة زيادة الاطناب وملالة الاصحاب وقال بعض الفضلاء المعاصرين اقول طبيعة

الوجوب لما كانت طبيعة تابعة لطبيعة الوجود عارضة لها فهي متأخرة عنها بالذات كما يظهر

من تتبع عبارات الشفاء وغيرها فيكون الموجود بما هو موجود متقدما بالذات على الموجود بما

هو واجب والواجب بما هو واجب وهذا لا ينافي ما هو المشهور من ان الشيء ما لم يجب لم يوجد

لان المراد منه ان الماهية ما لم تتصف في مرتبة العقل وجودها بصفة الوجوب لم يمكن ان يوجد

لان اتصاف الشيء في الخارج بصفة الوجوب متقدم على تحققه فيه او في الذهن على ثبوته فيه

اذا تمهد ذلك فلا يخفى ان الاستدلال بالموجود بما هو موجود وان له فردا في الخارج

على الواجب بما هو واجب وان له فردا خارجيا برهان لمي بلا تمحل وتكلف لا اني

لان ثبوت الفرد الخارجي للموجود بما هو موجود متقدم بالذات والطبع على ثبوت الفرد الخارجي

للوجوب بما هو وجوب ولا يتوهم انه يلزم على هذا ان يكون الوجوب بما هو وجوب معلولا للشيء اذ

اللازم تقدم باعتبار الوجود على اعتبار الوجوب وهو ليس بمستنكر اذ ذاته تعالى من جهة انه مبدا

للآثار فرد للموجود والوجود ومن جهة انه منشأ لها فانه الوجود فرد للواجب والوجوب و

والاعتبار الاول مقدم بالذات على الاعتبار الثاني كما في تقدم وجوب الوجود على

ساير الصفات وفي تقدم العلم والقدرة على الارادة وطبيعة الوجود والموجود بما هو موجود

متقدم على جميع الاشياء بل جميع الاعتبارات بالذات ولهذا جعل موضوعا للفلسفة

الالهية والمراد بما قال الشيخ وغيره انه لا برهان عليه بل هو البرهان على كل شيء انه لا برهان على

ذاته من غيره لان ذاته باعتباره وملاحظته ليس برهانا على نفسه باعتبار آخر او على صفاته

ليس برهانا على بعض آخر بل هو الشهيد عليه كما على غيره ولهذا بعينه صار هذا المنهج اشرف

واخصر من غيره المأخوذ فيه وجود الممكن او الحادث او المتحرك شاهدا عليه انتهى وفيه تأمل

اما اولا فلانا لا نسلم ان الوجوب نعت الموجود بل هو كيفية للنسبة على ما هو المشهور ومع

انه لا يلزم تأخره عن الوجود لانه يكون متأخرا عن النسبة والنسبة متأخرة عن وجود الطرفين

فيكون متأخرا عن الطرفين فثبت تأخره عن الوجود الذي هو احد الطرفين على انه لا وجه اذ

الوجوب انما هو صفة لنفس النسبة والمتأخر عن الطرفين انما هو وجود النسبة لانه الفرع

لوجود الطرفين فلا يلزم تأخر الوجوب عن الوجود فتأمل واما ثانيا فلان بعد تسليم كونه نعتا

نعتا للوجود لا نسلم وجوب تأخره عنه لانه ان ادعى ان الثبوت الرابطي للوجوب للوجود

متأخر عن ثبوت الوجود في نفسه فمسلم بل ثبوت الشيء للشيء مستلزم لثبوته في نفسه لا

فرع له على ما هو التحقيق وان ادعى ان الثبوت في نفسه للوجوب متأخر عن الثبوت في نفسه

للوجود فممنوع ايضا اذ الثبوت في نفسه للوجوب انما هو بمعنى ثبوت ما ينتزع منه اي موصوفه

فاذا كان موصوفه الوجود فهو ايضا ثبوته كثبوت الوجوب فيرجع معنى ثبوت الوجوب في نفسه

الى ثبوت الذات المتصفة بوجوب الوجود في نفسه فلا يكون متأخرا عن ثبوت الوجود

فافهم واما ثالثا فلان ما ذكره في بيان معنى ما اشتهر من تقدم الوجوب على الوجود كلام واه

جدا لانه اذا لم يمكن له وجوب اصلا قبل الوجود ولا يمكن ذلك بناء على انه نعت له

فلا يمكن ان يصفه العقل به الا بتعمل فلا يمكن ان يتصف به قبله في مرتبة العقل ايضا لان ذلك

ان اتصاف الشيء بالوجود لا يتوقف اصلا على ان يلاحظه العقل اتصافه بالوجوب ويصفه به

بل يتوقف على اتصافه به في نفس الامر فان قلت كان مراده بمرتبة العقل هو نفس الامر لان

معنى نفس الامر يرجع اليه عند التفتيش قلت بعد التنزل عن التكلف في حمل العبارة وان

ايراد الاول بصريحه اظهر الورود كما لا يخفى انه على هذا فالاتصاف بالوجوب الذي يدعى

انه متأخر عن الوجود ما هو فعليه البيان اذ كل لا نعلمه بل نحكم بالبديهة بان الاتصاف بالوجوب

ليس الا في نفس الامر وانه ليس الا اتصاف به قبل الوجود وبعده الا بمعنى واحد وجه واحد

فاذا كان هو متقدما على الوجود فاين المتأخر عنه فتدبر ولا تمار الا مراء ظاهرا فلان الاستدلال

وقع من الموجود لمثبت الواجب للمعلوم او من طبيعة الموجود باعتبار تحققه في ضمن ذلك الفرد وظاهر انه

ليس ذلك علة لثبوت الفرد الخارجي للواجب بما هو واجب بل ما يتوهم كونه علة له هو

ثبوت الفرد الوجودي للوجود والاستدلال لم يقع منه بل هو عين المدعى كما لا يخفى واما ثانيا

فلانه على ما ذكره لا يمكن حينئذ الاستدلال استدلالا على ثبوت الوجود للصانع تعالى بل على

ثبوت الوجوب له وفيه مع كونه تعسفا جدا ان ثبوت الوجوب له على زعمه موقوف على

ثبوت الوجود له والاستدلال انما وقع منه فلا بد ان يثبتوا اولا وجوده حتى يتم الاستدلال

على وجوبه وهم قد اغفلوا بذلك على ان بعد اثبات ذلك يكفيهم ذلك ولا فائدة

في الاستدلال على ثبوت الوجوب له وفيه ما فيه واما سادسا فلان قوله والموجود بما هو موجود

متقدم الخ ثم وقد ظهر وجهه مما سبق وقوله ولهذا صار موضوعا للفلسفة الاولى مما وضعه

واخترعه هو نفسه والشيخ في الالهيات الشفا بعد ما حقق ان موضوع الالهي هو الموجود من حيث هو

موجود وبين الوجه فيه قال وهو ان العلم الالهي هو الفلسفة الاولى لانه العلم باول الامور في الوجود

وهو العلة الاولى واول الامور في العموم وهو الموجود والوحدة واراد بالعلة الاولى التي حكم بانها

اول الامور في الوجود هو ذات الواجب تعالى كما هو الظاهر لا الموجود من حيث هو موجود حتى

يتوهم تقدمه على جميع الاشياء فافهم ومراد الشيخ بانه لا برهان عليه انه لا يمكن اقامة الدليل اللمي

اللمي على وجوده تعالى كما اشار اليه بانه اصطلح على اطلاق البرهان على خصوص اللمي والدليل على غيره

او على الاعم فلا حاجة الى اعتبار تقييد في كلامه فتامل فانا طنبنا الكلام مع ان المرام ليس مما به

زيادة الاهتمام سالكا الطريق الاقوام وتبركا في الابتداء بذكر كلمات هؤلاء الاعلام

وعلى الله التوكل وبه الاعتصام واما كون هذه الطريقة اشرف من الطرق الاخرى فلان

الملحوظ فيه هو مجرد الوجود وهو خير محض لا شرية بوجه من الوجوه على ما هو المشهور فهو منبع

كل شراقة وموجب كل انارة فالطريق المحاول له اشرف من غيره هذا وقد ظهر من كلام

الشيخ الذي نقلنا سابقا وجه آخر للاشرفية وتوجيهه انه قد لوحظ في الطرق الاخرى شيء

من مخلوقاته تعالى للاجنبية له بخلاف هذا الوجه اذ قد لوحظ فيه الموجود المطلق وهو ليس باجنبي له

بل انه تعالى فرد منه فكانه فيه استشهد به على ذاته وفي الطرق الاخرى استشهد بغيره من

مخلوقاته عليه ومن ظاهر ان الاول اشرف وبهذا ظهر وجه حكمه بانه طريقة الصديقين هذا

وقال المحقق في شرح الاشارات لما كان طريقة قوم اصدق الوجهين وسمهم بالصديقين

فان الصديق هو ملازم الصدق انتهى وسيجيء عن قريب زيادة كلام فيه ان شاء الله تعالى

ويمكن تقرير هذا الدليل الخ قيل هذا صريح في انه يمكن تقريره بوجوه عديدة فلا يرد عليه

ما قيل من انه لا وجه لانحصار تقريرات هذا الدليل في الاربعة انتهى وانت خبير بعدم

دفع الايراد على ان الظاهر انه لا يمكن تقريره بوجه آخر يكون في البين فرق معنوي لا يكون

اهدائی ... به کتابخانه آستان قدس رضوی
۱۳۵۱۰۵

بمجرد تغير الالفاظ والعبارات كما لا يخفى لكن العراقة التي ادعاها القائل لم نجد منها اثرا
هذا ثم الاولى ان يقال في الفرق بين هذه الوجوه ان في الثلثة الاول كلها ادعى بداهة وجود
افراد للموجود ثم ردد فيها بانه اما ان يوجد فيها واجب وهو المطلوب ام لا والتفاوت فيها
انما هو في تالي هذا الشق ففي الاول جعل التالي في الشق الثاني هو لزوم الانتهاء الى الواجب فثبت
المطلوب وفي الثاني جعل لزوم الدور والتسلسل المحالين فيكون الشق الثاني باطلا فيبقى الاول
ويثبت المطلوب وفي الثالث جعل تحقق الواجب لكن لا يكون المنظور هو ثبوت المطلوب كما
في الاول بل لزوم خلاف الفرض فيكون المنظور فيه الى بطلان الشق الثاني لكن بوجه آخر
غير ما ذكر في الاحتمال الثاني واما التقرير الرابع وهو الذي ذكره الشيخ وهو المشهور بين المتكلمين
فقد اخذ فيه فرد من افراد الموجود المعلوم وجوده بديهية وردد فيه بانه اما واجب فثبت المطلوب
او لا فاما ان يلزم الدور او التسلسل او ينتهي الى الواجب ولما استحال الاولان فتعين الثالث
وهو المطلوب وح يكون الفرق بينها ظاهرا لا يكون بمجرد تغير الالفاظ والعبارات على ما قرره
بعض المحققين لكن لا يذهب عليك انه على هذا يمكن حمل كلام المص على التقرير الاول ايضا نعم لا
يمكن حمله على الثاني فلا وجه لتخصيص المحشي التقريرين الاخرين بانهما محتملا كلام المص بل لا يحتمل
ما ذكره على تقرير بعض المحققين ايضا لانه على ما ذكره لا يمكن حمل كلام المص على تقرير الرابع ايضا
بل يتعين حمله على التقرير الثالث فقط كما لا يخفى وبما قررنا ظهر فساد ما قال بعض المحشين من ان

ان في عبارة المحشي قدس سره اذ الكل محتمل عبارة المص الا انها ان بعضها اقرب وبعضها
ابعد الا ان يكون مقصوده ان ما ذكره المص انما هو خلاصة الدليل ويمكن تقريره بكل من تلك
الوجوه بتصرفات في العبارات وفيه ان المحشي لم ينكر ذلك بل غرضه بيان انه على
اي وجه يمكن حمل عبارة المص بحيث يكون خصوصه مفهوما من الكلام لا ما يكون خلاصته
هو ذلك فتدبر فان كان واحد منها اي من افراد الموجود مطلقا او من افراده
المعلومة بالبديهية وكذا الكلام في قوله وان كان كلها ممكنا واما قوله افراد الموجود في
التقريرين الاخيرين فلا بد من حمله على افراده مطلقا كما لا يخفى والفاضل المعاصر قد حمله على
الثاني وانت خبير بان هذا التوجيه وان كانت العبارة لا تابى عنه لكنه اعتبار تغير
في التقرير لا طائل تحته بل الاولى ان يجعل التفاوت بمجرد التغيير في تالي الشق الثاني كما ذكرنا
فالاولى هو التوجيه الاول فتامل ويمكن حمل عبارة المص على هذا اي الفاضل المعاصر
بان يجعل ضمير استلزم راجعا الى كون الموجود واجبا ولام الموجود للجنس والقضية مهملة وعلى
الآخر وهو الانتهاء الى الواجب هو للعهد والقضية شخصية وعدم احتمال الحمل على الاوليين كعدم
احتمال تقرير آخر يظهر بادنى تامل انتهى وكان عدم احتمال الحمل على التقرير الاول بناء على
توجيهه له وذلك لانه ان كان اللام للعهد فيكون المعنى الموجود المعهود ان كان واجبا وان
كان للجنس كان المعنى فردا ما من افراد الموجود ان كان واجبا وشيء منهما لا يلائم التقرير الاول

على ما ذكره اذ لم يظهر فيه فرداً ما من الافراد المعهودة للافراد وجه معهود للافراد ما في
الافراد مطلقا هذا واما على التوجيه الاول الذي ذكرنا فيمكن حمل عبارة المتن عليه كما لا يخفى
لكن على هذا الاوجه حمل عبارة المحشي على ما ذكره الا ان يناقش بانه على ما ذكره ايضا يمكن
حمل عبارة المتن عليه بان يجعل اللام للعهد ويعتبر التقييد في الموجود بالعلم بديهية اذ امثال
هذا في عبارة المتن الذي قد حكا وزائد في الاختصار فيه غير عزيز كما ظهر على ان من تصفح هذا و
اما قوله كعدم احتمال تقرير آخر فنفيه تأمل او يكمل الحمل على ما ذكرنا اولا في توجيه التقرير الاول
من المحشي وهو تقرير جيد غير التقريرات الاربعة بناء على توجيه هذا الفاضل فتامل
لا ريك في وجود موجود كـ اعترض عليه بان هذا الترديد قبيح اذ الموجود الغير المشكوك فيه ممكن بلا
شبهة فلا يحتمل ان يكون واجبا وانت خبير بان امثال هذه الترديدات مما لا يعد قبيحا حيث
يكون الغرض استيفاء جميع الاحتمالات العقلية وعدم اهمال شيء منها حتى لا يبقى
مجال للبحث اصلا على ان من الموجودات التي لا ريك في وجودها ما هو كان نظري
كالشمس والقمر ولهذا استدل الخليل بالافول فلا قبح في الترديد كما افاده بعض
المعاصرين مع لا حاجة الى ما تكلفه السيد المحقق الفخري ولا الى ما تحمله بعض المحققين مع
ان فيه ما فيه وفي بعض الحواشي لم يفهم الاعتراض فقرره هكذا الموجود الغير المشكوك فيه ممكن
بلا شبهة لان الموجود الذي يكون واجبا مشكوك فيه بعد وانما يثبت وجوده بالدليل فالترديد

فالترديد بانه ان كان واجبا او ممكنا قبيح ولا يخفى سخافته فتأمل وما نسبتاه المجرد واما
اهل الذوق والكشف الذي يلايم مذاق المحشي فهم في مندوحة عن تجشم استعمال البراهين و
الاستغناء بها ان كانوا اصحاب قيل ويقال لزم الدور بيانه ان الموجودية من حيث هي
اي مع قطع النظر عن خصوص كل فرد منها موقوف على تقدير انحصار الموجود في الممكنات على ايجاد
يكون هو علة لجميع افرادها اي ما لم يحصل ايجاد فايع لم يحصل شيء من الموجودات اصلا وذلك
بناء على المقدمة البديهية التي سيذكرها من ان مجموع الممكنات في حكم ممكن واحد في امكان
طريان العدم عليها وانه لا بد لها من علة خارجة والايجاد يتوقف على الموجودية اذ الشيء
ما لم يوجد لم يوجد وليس موجودية غير ما يتوقف على ذلك الايجاد فيلزم الدور لا يقال العلة
لا يكون العلة الخارجة عن سلسلة الموجودات ايجادا واحدا بل ايجادات غير متناهية وح
فاذا توقف موجود على ايجاد لا يكون ذلك الايجاد متوقفا على ذلك الموجود بل على
موجود آخر وهكذا فلا يلزم الدور بل التسلسل لانا نقول على هذا يرجع الامر سلسلة واحدة
متسلسلة وقد ظهر بالمقدمة المذكورة انه لا يكفي ذلك في وجود الممكن بل لا بد من ايجاد خارج
وبالجملة بملاحظة المقدمة المذكورة يظهر ان مجموع الموجودات لا بد له من ايجاد خارج واحد
او متعدد متناه او غير متناه يكون هو علة لجميعها اي ما لم يحصل ذلك الايجاد الواحد او المتعدد
لم يحصل شيء من الموجودات اصلا وح يلزم الدور بلا خفاء اذ ذلك الايجاد يتوقف على

موجود فوجود ذلك الموجود لكونه من جملة السلسلة موقوف على ايجاده وايجاده موقوف على
وجوده وهو دور وعلى هذا فيمكن ان يكون مراد المحشي توقف موجود ما هو توقف ذلك الموجود
فيكون المراد ان تحقق واحد من الموجودات يتوقف على هذا التقدير على ايجاد وتحقق ذلك
الايجاد يتوقف على ذلك الموجود لكنه بعيد بل الظاهر ان مراده ما اشرنا اليه اولا من ان
المراد بتوقف موجود ما هو توقف طبيعة الموجود من حيث هو لما لا يتحقق فرد منه اصلا
ما لم يتحقق ايجاد ولا يتحقق ايجاد ما لم يتحقق فرد منه فتأمل فيه وبما قررنا يندفع ما اورده
فخر المحققين من انه يجوز ان يكون تحقق كل موجود موقوفا على ايجاد سابق عليه وذلك الايجاد
يتوقف على موجود آخر غير ما توقف عليه وهكذا فيلزم التسلسل لا الدور ووجه الدفع ظاهر
لا يكفي بوجه آخر نقول في دفعه على تقدير انحصار الموجودات في الممكنات يلزم اما الدور
او التسلسل ولما كان التسلسل غير مفيد بناء على المقدمة الآتية فيلزم الدور البتة لكن حمل العبارة
عليه بعيد هذا واما ما افاده السيد الداماد في دفع هذا الايراد ففيه ما فيه وما ذكره بعض
المحققين في تصحيح ما لا يستنكره العقل ولا يستحق النقد وكذا ما ذكره بعض المحشين وما ذكره
بعض المحققين ثانيا بقوله فالاولى فهو وان كان اولى واقرب الى الحق الا انه ايضا فيه ما فيه
يظهر ذلك كله بالمراجعة مع ادنى تامل فتأمل ومنها ان ليس للموجود المطلق الخ توضيحه انه
ليس للموجود المطلق مبدأ يكون مبدأ له من حيث هو اي يكون مبدأ لجميع افراده والا لزم تقدم

الشيء على نفسه لانه يكون مبدأ لنفسه ايضا لانه من جملة الموجودات لا محالة وبذلك
يثبت وجود واجب الوجود بالذات وذلك لان الممكن من حيث هو ممكن لا بد له
من مبدأ يكون مبدأ لجميع افراده بناء على المقدمة الآتية فلم يوجد فرد للموجود المطلق
غير الممكن وهو الواجب فتأمل فيه هذا وما ذكره بعض المحشين في حاشيته الحاشية من انه
يمكن اتمام البرهان بدون اخذ تلك المقدمة واه جدا بل لا بد من اخذها على ما قرره فتأمل
ويمكن تقرير هذا الدليل بوجه آخر بان يقال مراده بالموجود المطلق هو الوجود الحقيقي الذي
يعتقد المحشي انه معنى واحد وان تحققه في جميع الموجودات انما هو باعتباره على ما يصرح به
في مواضع ويدعي بداهته ويقول انه اظهر من الشمس عندي فيقال شأن ذلك الموجود لا مبدأ
له اذ لو كان له لكان مبدؤه موجودا البتة فيكون اما عين هذا الوجود فيلزم تقدم الشيء
على نفسه او يكون موجودا باعتباره فيلزم الدور وبذلك يثبت وجود واجب الوجود
بالذات لان الموجود المطلق الذي لا مبدأ له ان هو الا الواجب بالذات هذا لكن يرد
على هذا التوجيه انه على هذا لا حاجة الى ضم المقدمة الآتية لانه اذا ثبت ان ذلك الوجود
لا مبدأ له فيكون واجبا بالذات كما قلنا ولا دخل لمقدمة اخرى في اثبات المطلب الا ان
وصفه بانه طريقة الصديقين يلائم هذا الا ان يكفي وعلى الوجهين يندفع ما اورد فخر المحققين
من انا لا نسلم ان الموجود المطلق لا مبدأ له ولزوم تقدم الشيء على نفسه ثم اذ الموجود المطلق ليس الا

الموجود العام وتحققه في ضمن فرد يتوقف على تحققه في ضمن فرد آخر وهلم جرا كما لا يخفى وقال الفاضل
المعاصر سلمه الله هذا البرهان مستفاد من كلام الشيخ الرئيس في ثاني اولى الالهيات الشفاء وبيانه
بالعبارة الاولى ان يقال الموجود بما هو موجود مع قطع النظر عن خصوصيته سوى الوجود لا يحتاج
في تحققه في الخارج الى موجب اوجب تحققه والا لاحتاج جميع الموجودات اليه بداهة
فاحتاج هو ايضا الى نفسه وذلك تقدم الشيء على نفسه فطبيعة الموجود بما هو موجود واجبة
التحقق في الخارج ممتنعة العدم لا لعلة ولم يكن لها فرد كيف وجوده بالذات كان
عدم الجميع ممكنا بناء على المقدمة الآتية فينعدم الطبيعة بانعدام الكل هف وانت
تعلم ان المراد بالوجود المشتق منه الموجود ههنا ليس هو الوجود العام البديهي الذي هو امر اعتباري
انتزاعي الذي ليس له تحقق في الخارج اصلا بل هو من المعقولات الثانية بالمعنى الاعم
وهو زائد على جميع الموجودات متمثل بها في الذهن بل المراد هو الوجود الحقيقي الذي هو
منشأ الآثار ومحقق الحقائق وهو الموجود بالحقيقة ومعلوم بوجه ما فليتدبر انتهى
وعبارة الشيخ الذي اشار اليه هو هذا ثم المبدأ ليس مبدأ للموجود كله ولو كان مبدأ
للموجود كله لكان مبدأ لنفسه بل الموجود كله لا مبدأ له انما المبدأ مبدأ للموجود
المعلول فالمبدأ هو مبدأ لبعض الموجود انتهى وانت تعلم انه ينطبق صريحا على ما ذكرنا
اولا في توجيه البرهان لا على ما ذكره هذا الفاضل من ان طبيعة الموجود لا مبدأ لها حتى يحتاج الى

الى جهات الموجود على الموجود الحقيقي لا لاعتبار الانتزاعي ثم لا يخفى ان الوجود الحقيقي هو امر واحد
شخصي هو عين ذات الواجب تعالى على ما قالوا وليس طبيعة كلية يكون له افراد تحققه في الممكنات
وما ذكره هذا الفاضل انما يستقيم لو كان الامر على الثاني كما لا يخفى واما ما افاده بعض المحققين في توجيه
هذا البرهان فلا يستحق البيان وكذا ما ذكره بعض المحشين فليتفطن وهذا التحقيق بان يكون
طريقة الصديقين انما هو على التوجيه الثاني الذي ذكرنا ظ كما اشرنا اليه واما على التوجيه الاول
فيمكن ان يتكلف في كونه طريقة الصديقين باعتبار ما اشرنا اليه سابقا من انه لا يستدل فيه بالموجود
المطلق والواجب لا يكون فرد منه فكانه فيه يستدل به على ذاته فهذا الطريق الاخرى استدل بالموجودات
الممكنة واحوالها عليه تعالى ففيها استشهد بغيره تعالى عليه وقد ظهر ان الاول انسب بطريقة الصديقين
الذين يقصرون نظرهم على ذات الحق ويتوجهون بشراشرهم اليه تعالى ويعرضون عما عداه طرا
ويقرب منه هذا ما ذكره بعض المحققين حيث قال بعد وصف الصديقين فان قلت فباي
وجه جعل هذا البرهان من تلك الطريقة قلت من حيث انه نظر في الوجود المطلق والوجود المطلق
المعرى عن جميع القيود هو الذي حقيقته عين ذاته تعالى والوجود المطلق الذي نظر فيه وان لم يكن
معرى عن القيود بل هو لا بشرط القيود وفرق ما بينهما الا انه ينتزع من ذاته تعالى بذاته فهو
وجه من وجوهه تعالى والنظر في وجه من وجوهه اذا نال حقيقته فكانما استشهد ذاته عليه اذ
وجه الشيء هو الشيء بوجه فتفطن انتهى وكان المطلب ليس مما يقتضي زيادة البسط فتفطن مجموع الموجودات

من حيث هو ليس له مبدأ بالذات اي مبدأ خارج يكون مبدأ لجميعها اذ لا خارج عن الموجودات
وبضم المقدمة المذكورة من ان مجموع الممكنات لها مبدأ خارج يثبت وجود الواجب بالذات
والفاضل المعاصر لما حمل الدليل السابق على ان طبيعة الموجود لا مبدأ لها حمل هذا على ما حملنا عليه
ذلك من انه لا مبدأ لكل واحد من افراد الموجود والا لزم تقدم الشيء على نفسه وجعل التفاوت
بينهما بهذا الاعتبار وقال بعض المحققين بعد ما نقل عن الفخري الاعتراض بان القول بان مجموع
الموجودات ليس له مبدأ هذا انما يتم على تقدير وجود الواجب لا مطلقا اقول لعل المحقق حمله على
رفع الايجاب الكلي لحمل المجموع على الآحادي لكن مراد المحشي انما هو المجموع المجموعي اعني الذي هو موجود
على حدة على ما قررناه كما سيجيء فنقول لو كان للمجموع الموجودات من حيث هو مجموع مبدأ فذلك
المبدأ لوجوب كونه موجودا يكون داخلا في المجموع المذكور ومن حيث كونه علة لذلك المجموع يكون
متقدما عليه فيلزم تقدم الشيء على نفسه وايضا لما كان علة المجموع علة لجزء منه يلزم كون ذلك
المبدأ لكونه جزء من المجموع علة لنفسه فيلزم تقدم الشيء على نفسه في هذه الجهة ايضا انتهى وانت
خبير بانه لا اتجاه للايراد الفخري على ما قررناه وكذا على ما ذكره الفاضل المعاصر واما
على ما ذكره بعض المحققين ففيه ان علية بعض الموجودات من حيث هو مجموع لا تقتضي علية للمجموع
لنفسه اصلا كما لا يخفى وما ذكره ثانيا من ان علة المجموع علة لكل جزء منه ممنوع ولا يخفى على هذا
فيصح حمله على المجموع الآحادي مع انه زعم انه لو حمل عليه يتوجه الايراد فتأمل وبما قررنا ظهر

ظهر دبات باقي الحواشي الاخرى فلا نشتغل مجموع الموجودات من حيث هو موجود اي في حال
الوجود ويمتنع عدمها بدلا عن وجودها لما تقرر ان الشيء ما لم يجب لم يوجد واذا وجب الوجود
امتنع العدم ومجموع الممكنات لا يمتنع عدمها بدلا عن وجودها اذ لا شيء يوجب وجودها و
امتنع عدمها بالكلية بناء على المقدمة الآتية فثبت وجود واجب الوجود بالذات بالتقريب
الذي مر هكذا ينبغي توجيه هذا البرهان والاعتراض بان المحشي بصدد بيان لزوم تقدم الشيء على
نفسه لكن بعبارة اخرى غير ما ذكر سابقا ولا اثر للتقرير المذكور منه على ما في حاشية بعض الافاضل
يندفع بمنع كونه بصدد ذلك اذ لا اثر في كلامه منه وجعل هذا عبارة اخرى للسابق لا يقتضي
ذلك لانه قريب المأخذ منه على ما قررنا فلا بأس بجعله عبارة اخرى منه كما لا يخفى وقال
الفاضل المذكور تقرير كلامه قدس سره على وجه يطابق ما رامه من لزوم الدور وهو ان انتقد
هو ان مجموع الموجودات لا يجوز ان يكون معدوما ولا شيئا محضا والا لزم في خروجه الى
الوجود من سبب موجود فيلزم خروجه من العدم قبل ان يخرج فهو الدور فوجب وجود الواجب
الممتنع العدم عليه في الموجودات حتى يمكن وجود غيره منه انتهى وفيه نظر لانه ان اراد ان
مجموع الموجودات لا يجوز ان يكون معدوما مطلقا اي سواء جاز خروجه بعده الى الوجود
ام لا فمم قوله والا لزم في خروجه الى الوجود الدور قلت لعله جاز عدم جميع الموجودات
رأسا لكن في لا يجوز خروجه الى الوجود حتى يلزم الدور وان اراد انه لا يجوز عدمها رأسا مع خروجها

للمجموع

بعد الوجود فلم لا يكفي ان نقول ان الممكنات المفروضة كذلك اي يمتنع عدمها راسا مع وجوبها بالوجوب بالمقدمة الاتية لا تثبت الا جواز عدمها راسا في الجملة لا مع وجوبها بالوجود فتامل وقال الفاضل المعاصر دام فضله في تقرير الدليل على عدم جميع الموجودات راسا بحيث لا يوجد شيء منها اصلا ممتنع اذ لو امتنع جميع انحاء عدم الشيء لم يجب وجوده فلم يوجد وليس لهذا الامتناع سبب والا لزم تقدم الشيء على نفسه ايضا وعدم جميع الممكنات ليس ممتنعا كذلك كما سيجيء فيكون في الوجود ما يجب وجوده ويمتنع عدمه بذاته وهو المط وفائدة الحيثية الاشارة الى ان حيثية الوجود كاشفة عن حيثية الوجوب لا انه شرط او قيد كما ورد صاحب الكواشي الفخرية وسلم المقدمة الاولى على الاول وفي جميع الممكنات بشرط الوجود ايضا كذلك ومنعها على الثاني وقال انما يصح ذلك على تقدير وجود الواجب وهو اول المسئلة على ان والدي العلامة طاب ثراه اجاب باختيار الشق الاول من الشقين اما على الاول فبان الشرط المذكور في الممكنات الصرفة بناء على المقدمة الاتية وان الشيء ما لم يجب لم يوجد لما كان من قبيل الفروض المستحيلة اذ الوجود الحاصل بلا وجوب ليس وجودا بالحقيقة فالموصوف به يمكن بالامكان العام ان يصير لا شيئا محضا واما على الثاني فبان النظر في مفهوم الموجود مع قطع النظر عن اثبات الواجب بالذات يؤدي الى ان الممكن من حيث هو ممكن لا يمكن ان يتصف به الا بالوجوب الذي يتلقى من عليه ومنه يثبت وجود الواجب بالذات بناء على ان ما لم يمتنع جميع انحاء عدم الشيء لم يوجب وجوده وبالعلل الممكنة من حيث هي ممكنة لا يكمل

لا يحصل هذا الامتناع انتهى وما ذكره في توجيه هذا البرهان صحيح موافق لما ذكرنا لكن يرد عليه قوله وليس لهذا الامتناع سبب والا لزم تقدمه على نفسه ايضا لظهور استدراكه وكانه قصد به بيان لزوم تقدم الشيء على نفسه فيه ايضا وما لا بد ما رامه هيهات هيهات لا دخل له في هذا التقرير اصلا هذا وقد حمل الحيثية على قريب من التعليلية ولكن جعلناها بمعنى الحال والوجود والوجهان متقاربان ثم ان الظ ان مراد الفخري بكون الحيثية قيدا هو ما ذكرنا لا ما هو الظاهر منه اذ الماهية المقيدة بالوجود بذلك المعنى لا وجود لها لاعتبارية الوجود وهو لم يتعرض في الاعتراض لهذا ووجه فالحق في جواب الاعتراض على ما ذكرنا هو اختيار الشق الثاني وان اراد معناه الظ فالحق هو اختيار شق ثالث كما فعله الفاضل المعاصر وهو ظ وفيما نقله عن والده في دفع الاعتراض تامل لان ما ذكره على اختيار الشق الاول مع ما فيه من التعسف يرد عليه انه اذا كان شرط الوجود في الممكنات من قبيل الفروض المستحيلة فلا يمكن ان يحكم بان الموصوف به يمكن ان يصير لا شيئا محضا اذ لا يمكن الحكم لشيء على فرض محال اصلا نعم يحتمل ذلك عند القلب بناء على جواز استلزام المحال للمحال وهو لا يكفي في المرام بل لا بد من بيان الامكان الواقعي وانى له ذلك فافهم وما ذكره على اختيار الشق الثاني لا يظهر محصله ظاهرا ولو تكلف في تصحيحه فليس الا ذكره انه وبالجملة ملخص الجواب عن الايراد ليس الا وجه واحد يشترك فيه ما ذكرنا وما ذكره الفاضل المعاصر وانما التفاوت بمجرد التصرف في قوله من حيث هو موجود وما ذكره والده بعد التكلف في تصحيحه

يرجع ملخصه الى ذلك الجواب وليس جوابا آخر فلا يستقيم العلاوة الا ان يكون نظره الى التفاوت
المذكور فتأمل والوجهان اللذان ذكرهما بعض المحققين في توجيه هذا الدليل مما يقضي منه
العجب واي عجب وفي كلمات بعض المحشين ايضا تأمل فتأمل والحق ان جميع الممكنات الموجودة
اي غير الحق يحكم العقل بديهة بان مجموع الممكنات التي ليس فيها واجب بالذات ولا ينتهي اليه
في حكم ممكن واحد في امكان عدمه بدلا عن وجوده وذلك لانه وان امتنع عدم كل منها
بسبب علته لكن لا شك في امكان عدمه مع عدم علته فنسبة الوجود الى مجموع هذه السلسلة
والنسبة العدم سواء اذ يجوز عدم الجميع راسا لانا اذا فرضناه لم يلزم منه محال لا
بالنظر الى ذاتها لامكانها ولا بالنظر الى عللها لانها ايضا ممكنة معدومة في هذا الفرض
واذا جاز عليها العدم بهذا الوجه فهي ممكنة لان جواز العدم عليها في الجملة نظرا الى ذاتها
كاف في الامكان ولا يلزم جواز جميع انحاء العدم كما في الوجود لان من الممكنات ما يمتنع عليه العدم
الطاري كالزمان او بعض انحاء الوجود كالوجود بعد العدم اللاحق للموجود على ما قالوا هذا
ولا نظن بمن راجع بداهة العقل الصريح والوجدان الصحيح ان يشك في نفسه في تلك المقدمة و
لا يحكم بها حكما قطعيا وما اورده فخر المحققين من انه ان اراد بامكان طريان الانعدام عليها
الامكان الذاتي فمسلم ولا يجدي نفعا لجواز ان يكون طريان الانعدام على مجموعها ممتنعا في نفس الامر
بسبب ان كلا منها مع العلة الموجدة وان اراد به الامكان الوقوعي فممنوع والسند تام والفرق بين

بين المتناهي وغير المتناهي ظاهر اذ الممكنات المتناهية تنتهي الى ممكن موجود لا بدل من موجود على تقدير
عدم الواجب فلم يتحقق له موجد واما الممكنات الغير المتناهية فلا تنتهي الى ممكن موجود والبطلان التسلسل
غير ماخوذ في الدليل المشهور لشهرة فيندفع بما قررنا اذ نختار الثاني ونقول ان الامكان الوقوعي لازم
للامكان الذاتي فيها اذ لا سبب من خارج لامتناع العدم عليها في نفس الامر لكون كل منها مع العلة
الموجدة لا يقتضي ذلك اذ يجوز عدم علته ايضا وهكذا علمت فلا فرق بين المتناهي وغير المتناهي
في ذلك اصلا هذا وقد ينبه على تلك المقدمة بان الوجوب بالغير في قوة شرطية بمعنى انه لو وجد ذلك
الغير وجد ذلك فوجود ذلك الغير بمنزلة وضع المقدم واذا كان كل واحد من تلك الاحاد موجودا
بالغير غير منتهية الى موجود لذاته كان بمنزلة شرطيات غير متناهية غير منتهية الى وضع مقدم فلا يلزم
وجود شيء منها فتأمل والاعتراض بان عدم انتهائها الى وضع مقدم لا يدل على عدم وضع مقدم
كيف وههنا وضع مقدمات غير متناهية وهي الوجودات الغير المتناهية على الفرض المذكور مدفوع
بان الكلام في انه اذا كان وجود كل منها على هذا الوجه كيف تحقق ذلك وخرج السلسلة الى الوجود
وما ذكرتم انما يصح بعد فرض الكل موجودا فلا يجدي فافهم واذا ثبت ان ذلك المجموع في حكم ممكن
واحد فرجح وجوده على عدمه لا بد له من سبب وعلة خارجة عنه وبذلك يتم جميع البراهين المذكورة
كما اشرنا اليه وقد اشرنا ايضا الى افتقار جميعها اليه فليس الامر على ما في بعض الحواشي من انه لا بد من التكلف
فيما تمسك فيه بالموجود المطلق حتى يظهر مدخلية تلك المقدمة فيه فتدبر ولا يخفى ان هذه المقدمة على ما

ما قررنا غير ما ذكره ان مجموع الممكنات موجود ممكن غير كل واحد فلا بد له من علة وادعوا بداهتها
وبنوا عليها بعض براهين اثبات الواجب وانه ليس بناء شيء من تلك البراهين المذكورة على
هذه المقدمة وان الظاهر خفيتها الخ فما توهم من ابتناء جميع البراهين الموردة في هذه الطريقة
التي تمسك فيها بابطال التسلسل على هذه المقدمة ظاهر الفساد وكذا ما ذكره بعض المحققين من ان
البراهين المذكورة في هذه الطريقة ليس جميعها مما يبتني على كلتا المقدمتين بل بعضها على تلك
المقدمة وبعضها على ما ذكره هذا المحشي وسيتضح هذا لك ان شاء الله تعالى واعلم انه على ما حملنا في لفظ
الطريان في عبارة المحشي مسامحة والامر فيه سهل كما لا يخفى وبعض المحشين حافظ على ظاهره فحمله
على العدم بعد الوجود ولم يدر ان هذا المعنى لا يشمل جميع الممكنات على ما قالوا ولو سلم فليثبت المقدمة
في بديهيته كما لا يخفى وليس [illegible] دخيلا في تتميم الحجج كما زعمه الفاضل المعاصر دام اقباله وقد
اورد هذا المحشي كلاما على نفسه بهذه العبارة فان قيل بعض الموجودات الممكنة كالزمان
لا يجوز عليه العدم الطاري لان العدم الطاري ممتنع على الزمان فاذا امتنع عليه العدم الطاري
يكون بقاؤه واجبا بالذات لان احد الطرفين اذا كان ممتنعا بالذات يكون الطرف الآخر
واجبا بالذات على ما تقرر في موضعه فلا يكون الزمان محتاجا الى العلة المبقية ولا يجوز عليه طريان
العدم قلت اما اولا فلان الممتنع على الزمان انما هو العدم الطاري الزماني لا العدم الطاري
الدهري واما ثانيا فلانه لا يلزم من امتناع العدم الطاري على الزمان ان يكون بقاؤه واجبا بالذات

بالذات لان ما ثبت في موضعه هو ان احد النقيضين اذا كان ممتنعا بالذات يكون
النقيض الآخر واجبا بالذات وما نحن فيه ليس كذلك لان نقيض الوجود البقائي هو رفع الوجود
البقائي ورفع الوجود البقائي يتصور من وجهين احدهما ان لا يوجد الزمان من بدو الامر
وثانيهما ان يرفع الوجود البقائي من بعد الوجود وهذا وان كان ممتنعا لكنه لا يلزم من امتناع
الاخص امتناع الاعم لان رفع الوجود البقائي متصور من وجهين كما ذكرنا فرفع الوجود
البقائي ممكن باعتبار تحققه في ضمن عدم تحقق الزمان من بدو الامر انتهى وانت خبير بان
هذا الايراد على ما قررناه لا مدخل له بهذا المقام ثم يرد ههنا ايراد آخر هو ما اشرنا اليه
بقولنا ان هذا المعنى لا يشمل جميع الموجودات ولو سقط قوله فاذا امتنع عليه العدم الى آخره
السؤال لا ينطبق على ما ذكرنا كما لا يخفى ويمكن ان يكون نظره في السؤال الى كلا الشكلين لكنه
ما ذكره في الجواب ثانيا لا يتعلق بما هو المتعلق بالمقام بل الجواب على مرام السائل كما لا يخفى ثم
ما ذكره في الجواب اولا من الخيالات التي لا اصل لها وجه معقولية وانما اخترعه السيد المحقق
الداماد قدس سره وتبعه من اقتدى به من تلامذته منهم هذا المحشي وسنفصل القول فيه ان شاء الله تعالى
وما ذكره ثانيا لا يدفع الايراد على ما قرره الخ لان لب [illegible] المنذور هو عدم احتياج الزمان
الى العلة المبقية لا كونه واجبا بالذات وظاهر انه لا يدفع بما ذكره لان جواز العدم عليه ابتداء
لا يجدي نفعا لان الكلام في انه اذا وجد فيمتنع عليه العدم لذاته فما الحاجة له الى العلة

المبقية وجواز رفع الوجود البقائي في ضمن عدم التحقق من بدو الامر لا يضر بذلك اصلا كما
لا يخفى والحق في دفعه ان يمنع كون امتناع العدم الطاري على الزمان لذاته بل لعله يكون لغير العلة
وما ذكروا في بيانه على تقدير تسليم لا يدل على كونه لذاته بل على مجرد الامتناع فتأمل فان قلت
مجرد الاحتمال يكفي في ايراد الاشكال قلت ما ذكروا في بيان كون الباقي محتاجا في البقاء
الى المؤثر يدل على احتياجه الى ذلك المؤثر الذي اوجده على ما قالوا اوح فلا مجال لهذا الاحتمال
فتأمل ثم ان موجد جميع الممكنات الخ بعد ما حصلت جزا بما سبق لا يخفى عليك في تقرير
هذا الدليل كيف يبتني على المقدمة المذكورة ويتم بها وفساد ما ذكره بعض المحققين من ان المراد من جميع
الممكنات من حيث هو مجموع فهذا الدليل يتوقف كما اشرنا اليه على كون مجموع الموجودات الممكنة من
حيث هو موجودا واحدا على حدة ليحتاج الى علة انتهى فتأمل ثم ان جزء الممكنات الخ اه
تقريره انه اذا فرض سلسلة الممكنات الى غير النهاية يحكم كل عاقل بملاحظة المقدمة المذكورة
بانه لا بد لها من علة بالذات اي علة يكون جميع اجزائها متاخرا عنها محتاجا اليها وظاهر انه
اذا كان جزء من اجزاء الممكنات علة لها بهذا المعنى يلزم تقدمه على نفسه وعلى علله ولا يخفى
انه لا يحتاج هذا التقرير الى بنائه على المقدمة الاخرى التي نقلناها سابقا لكن يمكن بناؤه عليها لكن
لا يتم بها بل بما يثبت انه لا بد للمجموع من علة سواء كان جزءه او خارجا عنه ويثبت بالمقدمة
التي ذكرها المحشي انه لا بد ان يكون علته علة له على الاطلاق اي يكون متقدما على جميع اجزائه

اجزائه ومع ثبت الملازمة ظهر فساد ما زعمه بعض المحققين من ابتناء ذلك الدليل على تلك المقدمة فقط
وان كلام المحشي يشعر بالخلط بين المقدمتين هذه على ان الظاهر على ما فهمه كانه ليس تماما لانه
ما زاد في توجيهه على ان قال المراد بالعلة بالذات وعلى الاطلاق هي العلة التامة وظاهر ان العلة
التامة للمركب يجب ان يكون علة تامة لجميع اجزائه بحيث عدم احتياج شيء منها الى امر خارج
عنها والا لم يكن تامة انتهى ومع يرد عليه شبهة ما قيل الى الاخير لانه يصدق عليه انه لا
يحتاج شيء من اجزاء الكل الى امر خارج عنه ولا يعتبر في العلة التامة ازيد من هذا فتأمل وقال الفاضل
المعاصر مد ظله العالي ما قساجها يرجع الى الفاعل والقابل بما به يمكن وجود الشيء والفاعل ما به
يجب وجوده ويمتنع عدمه والعلة على الاطلاق ما بسببه يمتنع جميع انحاء عدم الشيء ولا يكون
الا فاعلا قريبا او بعيدا يستند اليه جميع العلل وهي العلة بالذات كما اشرنا اليه سابقا فلو فرض
ان يكون جزء الممكنات العرفية التي ليس فيها ما يجب وجوده ويمتنع عدمه لذاته فاعلا لها
لكن سواء كان واحدا او جملة ما فوق الى الاخير او غيره يكون هو سببا لامتناع عدم نفسه
وعلله بديهة وانه كل جزء فرض ان يكون علة لك كان علته اولى بذلك منه كما قال الشيخ
في الاشارات انتهى ولا يخفى ان يكفي كون المطلب ما قسامها يرجع الى الفاعل والقابل لا دخل له
بالمقام اصلا ثم انه يرد على ظاهره بعضا من المناقشات لكنه كانه يمكن حمله على ما ذكرنا في
تقرير الدليل فليحمل عليه حتى يستقيم واما ما ذكره نقلا عن الشيخ فهو داخل جدا الا ان الكلام الاولوية

بل ما فوق الكل الاخير الى لعدم احتياج الكل الى شيء خارج عنه بخلاف علته كيف ولو كان
كذلك لزم ان يكون كل علة بعيدة اولى بمعلول معلوله من معلوله ولا يقوله احد فتامل
ولا في صحة ما قيل من انه لا يمكن اثره كما يكشف عنه الاطلاع على ما سبق في تقرير البراهين لا يحتاج
الى توضيح هذا البرهان لا في الوجود وهو ظ ولا في الاستمرار اذ المستقل بالايجاد شيء ما
يمتنع لسببه جميع انحاء عدم ذلك الشيء ولا شيء من الممكنات كذلك على ما عرفت في المقدمة فتذكر
وتامل واعلم ان شيئا من البراهين المذكورة على ما قررنا لا يرد عليه الاعتراض بجملة ما فوق
الكل الاخير على ما هو المشهور اذ قد ظهر بالمقدمة المذكورة عدم صلاحيتها للعلية اذ لا يمتنع
بسببه جميع انحاء عدم الكل بل يجوز ارتفاع العلة والكل معا فلا بد له من علة خارجة على ما عرفت
فتدبر واحفظ واعلم ايضا ان جميع تلك البراهين مبنية على نفي الاولوية الذاتية والا لجاز
وجود الممكن بسبب الاولوية الثابتة له لذاته من دون احتياج الى علة اصلا فما ذكره بعض المحققين
في تقرير الدليل الذي على الاخير من ان هذا الدليل مبني على مقدمة اخرى غير تلك المقدمتين
وهي ان الممكن ما لم يجب لم يوجد وتصدى لنفي الاولوية اراد بنائه على نفي الاولوية الخارجية
هذا وانت خبير بانه على ما قررنا بناء بعض الادلة الاخرى ايضا على نفي الاولوية الخارجية
ايضا على الظاهر لكن التحقيق انه لا يبتنى شيء منها عليه اذ كل ما يقال في الوجوب يجري في الاولوية
ايضا مثلا في تقرير الدليل الذي ذكره نقول لا يمكن ان يكون ممكن من الممكنات منشا لرجحانه جهة

وجود الممكنات ولا مرجحية جميع انحاء العدم عليها اذ يجوز عدم المرجح ايضا ولاي احد انه لا مرجح
لوجود المستلزمة على عدمها بالكلية وظ انه لو جاز الوجود بالاولوية فلا بد من اولوية الوجود على
جميع انحاء العدم وعلى هذا فقس في غيره فليس بناء شيء منها على نفي الاولوية الخارجية بل بناء الجميع
على نفي الاولوية الذاتية فقط وبما قررنا ظهر ان ما ذكره الفاضل المعاصر سلمه الله من ان جميع تلك
البراهين موقوفة على اصل ان الشيء ما لم يجب لم يوجد لا يستقيم لظاهره اللهم الا ان يقال ان الاولوية
لا يكون لها العلة الموجودة بل يكفي الامر العدمي ورفع لا بد في جميع البراهين من نفيها حتى يثبت المطلوب
لكن الحق ان التوقف انما يكون بان مفيض الوجود لا بد ان يكون موجودا سواء كان افاضة على جهة
الاولوية اي جعله اولى او على سبيل الوجوب فمناط الحكم انما هو افاضة اصل الوجود لا افاضة وجوب الوجود
كما يظهر بالرجوع الى الوجدان مع التامل الصادق فتامل وتحقيق نفي الاولوية بقسميها على وجه لا مزيد
عليه ولا محيد عنه مذكور في تعليقات والدي دام ظله العالي على حواشي التجريد ولا علينا ان لا نتعرض
لها بل عليك الرجوع اليها والله الموفق ثم انه لو قيل انه يجوز ان لا يكون شيء من الموجودات
واجبا لذاته لكن يكون احدها واجبا لذاته فلا ينتهض شيء من البراهين المذكورة على ابطاله
كما يظهر بالتامل ولا بعد في كون كل من شيئين او اشياء ممكنا بخصوصه وقد يكون احدها او
احدها واجبا لذاته الا ترى ان ارتفاع النقيضين ممتنع لذاته فيجب ان يكون نقيضه واجبا لذاته
فيكون وجود احدهما واجبا لذاته مع ان كل منهما ممكن بذاته والظ انه لا يندفع ذلك الا

بان يقال ان المطلوب في هذا المقام ليس الا اثبات الواجب لذاته سواء كان معينا او مبهما وما
ذكرتم لا ينافي ما قصدنا اذ قد اعترفتم بوجود الواجب لكنكم جوزتم كونه امرا مبهما ولا كلام
لنا فيه في هذا المقام بل انما يظهر بطلان ذلك فيما بعد حيث تبطل كون واجب الوجود امرا
كليا ونثبت انه ذات معين لا تكثر فيه بوجه من الوجوه فتامل او بان يدعى البداهة في انه
اذا لم يكن خصوص شيء من الموجودات واجبا لذاته لا يكون احدها ايضا كذلك ويقال ان ما ذكر
لا يستلزم ذلك في التنوير مغالطة فطنا كيف وظاهر ان احدها امر اعتباري انما ينتزع من طرفيه
فلا يعقل كونه واجبا لذاته سيما اذا لم شيء منهما واجبا بل ممكنا جايز العلة داخل في رفعهما منع كون
ارتفاع النقيضين ممتنعا لذاته بل لعدم اقتناعه ثبات من العلة حيث يوجد البتة اما علة
الوجود فيجب الوجود او علة العدم فيجب العدم فامتنع ارتفاعهما هذا وفي النفس بعد شيء والله يعلم
دقايق الامور وهو ان يعتبر مجرد الامكان الوقوعي المراد بالامكان الوقوعي هو كون
الشيء بحيث لا يلزم من فرض وقوعه محال هذا ولا يخفى ان البراهين المذكورة كلها كان بناؤها
على وجود موجود والغرض هاهنا انه يمكن التمسك بذلك بمجرد دعوى الامكان الوقوعي
للممكن بجريان البراهين اذ نقول لا شك في موجود ممكن امكانا وقوعيا ولولا واجب الوجود لم يمكن
ذلك اذ لو فرض وجوده يلزم الدور اذ يكفي بوجود ما على هذا التقدير يتوقف على ايجاد ماد
بالعكس او نقول ليس للموجود المطلق مبدء والممكن لو وقع لا بد له من مبدء فيلزم وجود الواجب

وفي

وفي عليه ساير البراهين ولا يذهب عليك سخافة هذا المنهج اذ لا يمكن دعوى الامكان الوقوعي
للممكن الا من جهة العلم بوجوده اذ ما لم يعلم ذلك فيحتمل عند العقل ان يكون وقوعه مستلزما للمحال
سيما مع ما يرى من لزوم الدور وغيره من المفاسد واذا كان العلم به من جهة العلم بوجوده فالتمسك
به لا بالوجود من قبيل ما اشتهر في الظرافات ان رجلا من المستظرفين اتى مجمعا من الرجال وقال
اني اعددت لكم دواء نافعا جدا لاجل البراغيث امن عليكم ببيعه منكم فبعد ما اشتروه منه بالالتماس
والمنة سألوا عن كيفية حاله وطريق استعماله فقال طريقه ان يأخذ البرغوث ويذر هذا في عينه
حتى يعمى فقالوا اذا اخذنا البرغوث فلم لم نقتله ونستريح من هذه الزحمة فان هذا ايضا يكون
فتفطن والعجب من المحشين انه لم يتفطن احد منهم بذلك   الاطلاع على البراهين المتعددة
وقد ذكروا لاثبات الواجب براهين كثيرة جدا ولقد رأينا الاولى عدم التعرض لذكرها
اذ فيما ذكرنا يغني اللبيب على ان الظاهر ان اصل معرفة الوجود اله العالم فطرية لكل احد بلا احتياج
الى البرهان ولا منكر له بالقلب والجنان بل لو كان فبجحد اللسان كما يظهر من حكاية الزنديق وما
جرى بينه وبين الامام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام وغيرهما مما نقل في هذا الباب ثم
بعد ذلك تشهد شهادة الذوق والوجدان بوجوب كونه واجبا ومخالفا بالذات
لما ترى من الممكنات يغني عن اقامة الدليل والبرهان والله الموفق وهو المستعان
وجود العالم بعد عدمه اه قال الفاضل المعاصر سلمه الله تعالى في الحواشي الفخرية يعني به البعدية الزمانية

اذ لا شك ان تقدم العدم على الوجود ليس ذاتيا ولا طبيعيا وظاهر انه لا يتصور من اقسام التقدم
فى سوى الزمان وفيه ما عرفته والذى العلامة طاب ثراه من ان تقدم عدم العالم على وجوده
لو كان زمانيا لزم ان يكون قبل كل زمان زمان لا الى نهاية ويلزم القدم والزمان الموهوم
الذى اثبته الاشاعرة قبل وجود العالم غير صحيح عند المحصلين من المتكلمين ومنهم المتكلم كما يظهر من تصفح
كلامهم ايضا ما ذكره من ان تقدم العدم على الوجود ليس ذاتيا ولا طبيعيا ثم عند الحكماء كما صرحوا
به فى اثبات الحدوث الذاتى انتهى والظ كما يستفاد من كلام الشارح فى مبحث الامور العامة
ان مراد الحكماء من البعدية منها هو البعدية بالذات التى اثبتها المتكلمون وجعلوها قسما سادسا
وزعموا ان تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض من هذا القبيل لكن التحقيق انه لا محصل له اذ لا بد
له معنى معقول لا سوى الحركة بيد ان الظ انه تقدم بالزمان فان ذلك التقدم اذا عرض لغير الزمان
كان بواسطة زمان مغاير للسابق والمسبوق وان عرض لاجزاء الزمان لم يحتج الى زمان مغاير
لها وان عرض للزمان وغيره لا بد ان يكون لذلك الغير زمان واما الزمان فلا يحتاج
الى زمان اخر وح فعدم الزمان يجب ان يكون فى زمان لكن يكفى فيه الزمان الموهوم ويتحقق القول
فيه عنقريب ان شاء الله تعالى واما ما ذكره فى ذيله الفصل فيرد عليه ان مراده انه ظ انه ليس تقدم عدم الزمان
على وجوده تقدما ذاتيا لانه لا يمكن تقدم العدم على الوجود تقدما ذاتيا اصلا فانه فى المنع
الذى ذكره على ان فيما ذكره الحكماء فى اثبات الحدوث الذاتى من تقدم عدم الممكن على وجوده

وجوده تقدما ذاتيا البتة تأملا ليس فى موضع التحقيقه فافهم ثم قال سلمه الله ثم اقول لا شبهة ان بقى
اذا كان زمان وجود العالم متناهيا فى جانب البداية كما هو مذهب المليين كان للعدم تقدم عليه
سوى التقدم الذاتى الذى اثبته الفلاسفة لعدم الممكن على وجوده المعبر بالحدوث الذاتى شبيه بالتقدم
الزمانى الذى للحوادث الزمانية ولاجزاء الزمان بعضها على بعض عندهم فى عدم اجتماع السابق والمسبوق
والفرق ان التقدم الزمانيات ملاكه فى الخارج متجدد ومتصرم باستمرار العرض للاجزاء بما يحصل من
تجددها وتصرمها واستمرارها فى الخارج ذلك التقدم اولا وبالذات ثم بتوسطها يعرض للحوادث
وهذا يعرض له خواص التقدم والتأخر بخلاف تقدم العدم على وجود العالم على مذهب المليين فانه
ليس له منشا ذلك الملاك ولا يمكن تقديره وتعيينه ولا يكون فيه قرب وبعد وزيادة ونقصان
الا بمحض التوهم ونظير ذلك ما قالوا ان فوق محدد الجهات لا خلاء ولا ملاء مع ان الفوقية متحققة
متحددة به فكما ان العقل يحكم من تناهى البعد المكانى ان وراءه عدم صرف ونفى محض و هناك م
ينتزع من ذلك بحسب الحكم بمعونة الوهم ان لهذا العدم المحض فوقية ما على المكان والمكانيات
كفوقية بعض اجزاء الزمان على بعض مع انه لا مكان هناك كذلك ههنا يعلم من تناهى الزمان والز
الزمانيات فى جانب البداية ان وراءها عدم صرف ونفى محض ويحكم بان لهذا العدم الصرف
قبلية ما على وجود العالم والزمان شبيهة بقبلية اجزاء الزمان بعضها على بعض وهذا هو المراد من
قول الحكماء وجود العالم لبعد عدمه بل هذا هو حدوث الزمانى المتنازع فيه بين المليين والفلاسفة

ولا يلزم من ذلك وجود زمان قبل الزمان بل مجرد ذلك الزمان الموجود مع ملاحظة تناهيه
كاف في انتزاع الوهم وحكمه للحدث بهذه القبلية وليس هذا اثبات الزمان الموهوم
كما ليس ذلك اثبات المكان الموهوم فتدبر انتهى وانت خبير بان سبق العدم على الزمان
على ما افاده لا يرجع الا الى كون الزمان متناهيا في غير ان يكون سبق عدمه حقيقة بل
بمحض التوهم وهذا ليس الا القول بالقدم بالحقيقة لانه اذا لم يكن انفصال بين ذات
الواجب تعالى وبين العالم ولا يمكن ان يقال اصلا انه كان الواجب ولم يكن العالم فيكون
العالم قديما البتة ولو اطلق عليه الحادث فلا يكون الا مجرد الاصطلاح على اطلاق القديم
والحادث على ما كان زمانه متناهيا وغير متناه وهو لا يفيد وبالجملة انه لا بد على طريقة الملة
من القول بوجود الله تعالى بدون العالم بان يكون بينهما انفصال وعلى ما ذكره هذا الفاضل
لا يكون كذلك بل يكون وجود العالم متصلا بوجوده تعالى من غير انفكاك ولا انفصال بينهما
ولو جوز هذا فلم لا يجوز كونه غير متناهية ايضا اذ لا يلزم فيه الا عدم الانفصال وهو قد لزم
في صورة التناهي ايضا لا يقال انه ليس وجود الواجب تعالى زمانيا فلا معنى للاتصال بالعالم او عدم
وانفكاكه عنه لانا نقول فعلى هذا اذا كان الزمان غير متناه ايضا لا اتصال للعالم به تعالى فلم لا يجوزه
والحاصل انا لا نقول انه يجب ان يكون زمان يصح ان يقال كان الواجب فيه ولم يكن العالم حتى يرد
ما ذكرت بل الغرض انه يجب ان يتحقق انفصال بين الواجب والعالم يصح فيه قولنا كان الواجب

الواجب على المعنى الذي يصح الآن ولا يكون العالم فيه ولم يتحقق ذلك على ما افاده هذا الفاضل هذا
على ان ما ذكره انه كما يقال في الاجسام انه زماني بمعنى ان وجوده مقارن لوجود الزمان يصح ذلك في
شان الواجب تعالى ايضا اذ يصدق ان وجوده مقارن لوجود الزمان نعم لا يصح ان يقال انه
زماني بمعنى ان وجوده منطبق على الزمان مثل الحركة ولا يصح ذلك في الجسم ايضا ومع هذا فلا اشكال
اصلا هذا وما يخطر بالبال على تقدير الاحتمال انه ان كان مراده ما هو الحق فهو الحق وان كان من الموهومات الشيطانية
فنعوذ بالله منه والله يعلم حقيقة الحال واما النظير الذي ذكره من قولهم لا خلاء ولا ملاء فوق المحدد
فهو قول على سبيل التوسع والغرض انه لا شيء وراءه بل ليس هناك الا توهم الفوقية اصلا فلا يصح النظير
مع انه على تقدير صحته مما لا يفيد بعد ما بينا انه لا يجوز ان يكون حدوث العالم بهذا الوجه فتامل والله
الموفق واذ قد بلغ الكلام هذا المقام فلا باس ان نذكر طريقة السيد المحقق الداماد قدس سره في
حدوث العالم فان ما ذكره هذا الفاضل انما استخرج منه فنقول انه زعم ان حدوث العالم المتنازع فيه
انما هو الحدوث الدهري لا الذاتي ولا الزماني وخلاصة ما قاله في تحقيقه انه مسبوقية الوجود بالعدم
الصريح المحض لا مسبوقية بالذات بل مسبوقية انفكاكية غير زمانية ولا سيالة ولا
مقدرة ولا متكممة والفرق بينه وبين الحدوث الزماني ان الحدوث الزماني هو الوجود بعد العدم المتقدر السيال ان الحدوث الزماني
الواقع في الزمان المتعلق بقبلية زمانية متكممة وفي هذا الحدوث ليس العدم متقدرا متكمما اصلا
بل ليس هو الا محض مسبوقية الوجود بالعدم المحض والليس الساذج ولما كان وعاء الوجود الصريح

المسبوق بالعدم الصريح المرتفع من افق التقدر و اللاتقدر هو الدهر لا الزمان لانه وعاء
الامور المتغيرة المتقدرة السيالة و لا السرمد لانه وعاء بحت الوجود الثابت الحق المتقدس
عن عروض التغير مطلقا و هو المتعالي عن سبق العدم عليه على الاطلاق فالحدوث بسبب سبق العدم
الصريح احق الاسماء واجدرها به الحدوث الدهري ونحن نقول انه اذا اتصف العدم
في نفس الامر بانه سابق على الوجود سبقا غير ذاتي كما يظهر من بعض كلماته فيكون البتة محتاجا
الى وعاء وظرف يكون فيه ويتصف هو لا محالة بالتقدر والتكمم وغيره وكونه سابقا عليه
بدون ذلك مما لا نقدر على تعقله فلعله يحتاج الى لطف قريحة ولم يكن لنا وان لم نقل
بسابقية بحسب الحقيقة كما يشير اليه بعض كلماته حيث ذكر ان في السبق الزماني والذاتي ليس
الوجود مسبوقا بالعدم المقابل له اذ سلب الوجود في مرتبة نفس الماهية من حيث هي لا يقابل الوجود
الحاصل في الواقع من تلقاء العلة الفاعلية بل يجامعه وكذا العدم السابق على الوجود سبقا
زمانيا لا يقابل ذلك الوجود لاختلاف الزمان بل يقابله العدم في ذلك الوقت
الذي كان فيه الوجود بخلاف الحدوث الدهري اذ ليس في الدهر توهم الامتداد و
الانقسام اصلا فلا يكون حال العدم الصريح السابق في الدهر متمايزا في التوهم عن حال الوجود الحادث
من بعد بانه يبطل عقد السلب الدهري ويصح في حيزه عقد الايجاب الثابت الدهري فلا نفهم
ح معنى للحدوث والمسبوقية بالعدم اصلا بل ليس القدم الا هذا وبالجملة ما افاده مما لا يصل

اليه فهمي ولا يحيط به وهمي ولكني نقلته لعله يهتدي به احد المحصلين والله الموفق وهو الملهم وقال بعض
المحشين من تلامذة هذا السيد التابعين له ان تقدم العدم على الوجود يكون شبيها بالتقدم بالذات
بمعنى ان العدم يكون متحققا مع المتقدم بالذات فالعدم يكون معا مع المتقدم بالذات وبهذا الاعتبار
اطلق عليه المتقدم وفيه ان كون العدم مع المتقدم بالذات مما لا يتصور الا اذا كان في وعاء
فلا بد من القول بالزمان الموهوم وهو يفر منه وايضا ذلك العدم اما ان يكون مع العلة التامة او قبله
لا سبيل للاول لكونه قبله فلا ينفع الفرار منه والقول بان اطلاق التقدم عليه على سبيل المجاز فافهم ثم
ذكر السيد قدس سره ان القول بالزمان الموهوم على ما ذكره المتكلمون من اكاذيب الوهم الطائفي ونادى عليه
تصاوير الفكرية السوداوية وتخايلها اما اولا فلما عرفت انه لا يترسم في الدهر حدود تقدم
وتجدد وفوات ولحوق وامتداد وانقضاء وتماد وسيلان اذ ذلك من لوازم وجود الحركة
واتصال التغير وتدريج الحصول شيئا فشيئا واذ كان كذلك فكيف يتصور في العدم الصريح الساذج والليس
الصرف البات تمايز حدود وتلاحق احوال وتغاير احيان واختلاف اوقات حتى يتوهم
التمادي والسيلان والنهاية واللانهاية انتهى وفيه انا لا نسلم ان الاتصاف بالامتداد والانقضاء
وامثاله فرع وجود الحركة لم لا يجوز ان ينتزع من استمرار وجود الواجب امر ممتد على سبيل التجدد والتقضي
بل الظاهر انه كذلك ولا استبعاد فيه كيف وانهم يقولون ان الحركة القطعية ينتزع من الحركة التوسطية والزمان
ينتزع من الآن السيال فكما جاز هناك انتزاع الامر الممتد المتجدد المتقضي من الامر الشخصي الذي لا امتداد فيه

ولا انقسام ولا تجدد ولا انقضاء فلك يجوز انفكاك بلا تفرقة اصلا بهذا ومن هذا ظهر فساد ما ذكره
بعض المحشين في ابطاله من انه اذا كان امرا موهوما له منشأ انتزاع فمنشأ الانتزاع اليه فهو
اما واجب او ممكن لا جائز ان يكون واجب الوجود فيكون ممكن الوجود فيلزم وجود قديم
سوى الله تعالى انا نختار انه منتزع من الواجب تعالى ولا دليل على ابطاله وهو لم يذكر الا الدعوى
فتدبر فيه واما ثانيا فلانه لو تصح في العدم ما توهموه لكان هو الزمان بعينه او الحركة بعينها اذا
حكما سيالا كله لا زيد له حيالا من نقصه والعارضة متعاقبة غير مجتمعة بالذات فاما انه بالذات
على تلك المشاكلة فيكون هو الزمان او بالعرض فيكون هو الحركة فقد اطلقوا على الزمان او على
الحركة اسم العدم فليت شعري بأي ذنب استحق الزمان او الحركة سلب الاسم والالحاق
بالعدم انتهى وفيه انا لا نقول باتصاف العدم بالتقدر والتمادي وغيره الا انه بالعرض باعتبار
اتصاف وعاء به ولا يلزم منه كونه زمانا او حركة والحاصل انا نقول ان عدم العالم كان
في وعاء ممتد يتمدد وينقضي كوجود زيد في الزمان وكما انه لا يلزم منه كون وجود زيد زمانا او
حركة كذلك لا يلزم هناك ايضا كون العدم زمانا او حركة بل ليس الا كعدم زيد في زمان قبل زمان
وجوده ولا تفاوت الا بان هذا الزمان يتسق بالليل والنهار ويتصف بالساعات وذلك
من الصفات ويبرى من ذلك في ذلك الزمان فاللازم على هذا ليس الا وجود الزمان هناك والقائلون
به يلتزمونه لا كون العدم هو الحركة والزمان فتامل فيه واما ثالثا فلانه يلزم ان يكون البارئ الحق

الحق سبحانه واقعا في حد بعينه من ذلك الامتداد الذي تخلى عن ذلك العالم في حد آخر بخصوصه
حتى لا يصح تحلل ذلك الامتداد الموهوم بينه سبحانه وبين العالم ولا يصح تأخر العالم وتخلفه عنه سبحانه
في الوجود فاذا اذا كان ذلك الامتداد غير متناهي التمادي كان الغير المتناهي محصورا بين حاصرين
هما شيئاه وطرفاه انتهى وفيه ان مرادهم بقولهم بين البارئ الحق واول العالم زمان موهوم
ازلي انه كان قبل العالم امتداد موهوم لم يكن العالم فيه وكان الحق تعالى فيه بالمعنى الذي
نقول الآن انه موجود الآن لا ان ذلك الزمان واسطة بينه تعالى وبين العالم بحيث يكون هو
تعالى في احد الحدين والعالم في حد الآخر حتى يلزم كون الغير المتناهي محصورا بين حاصرين وهذا ظ
جدا هذا واما رابعا فلان حدود ذلك الامتداد سواسية متشابهة اذ لا اختلاف في
العدم ولا تخصص من استعداد او حركة او غير ذلك ولم يختص العالم بهذا الحد ولم يكن
حدوثه في حد آخر قبله انتهى وفيه ان هذا مجرد دعوى بلا دليل اذ لعله كان اختلاف في اجزائه
لانه ليس عدما محضا لا يجري ذلك فيه بل امر نفس امري ووقع العدم فيه فتامل فيه واما خامسا
فلان المقدس عن الغواشي والعلائق يكون مع ان امتداد فرض ومع كل جزء من اجزائه و
كل حد من حدوده معيته غير متقدرة على سبيل واحد ومحيطا بجميع اجزائه وحدوده على نسبة
واحدة موجودا كان ذلك الامتداد او موهوما على ما تلي عليك غير مرة فاذن اختصاص
العالم بحد من حدود ذلك الامتداد الموهوم لا يثمر تأخره وتخلفه عن البارئ الحق جل سلطانه

اصلا فانه اذا كان امتداد الزمان الموجود بالقياس اليه سبحانه على هذا السبيل فالزمان
الموهوم اجدر بذلك انتهى وفيه ان القول بالامتداد المذكور ليس الا لتصحيح كونه العدم
قبل الوجود وقد صح ذلك ومراد من قال بتخلف العالم عن الحق سبحانه ليس الا ذلك لا انه
كان الواجب في وقت لم يكن العالم فيه حتى يقال ان الواجب برئ عن الكون في الوقت
فلم يصح ذلك على انك قد عرفت انه يمكن القول بمقارنة وجوده لكل الوقت مع تصحيح
التخلف بهذا المعنى ايضا فتذكر فائدة وآما سادسا فلان الزمان والمكان شقيقان متضاهيان
مرتضعان في الاحكام من لبن واحد ومن ثدي واحد فكما ان وراء الامتداد المكاني اعني
الفوق الفلك الاقصى المحدد لجهات العالم عدم صرف لا فلاء ولا ملاء ولا امتداد ولا لا امتداد
ولا نهاية ولا لا نهاية واذا بلغ السطح المحدب منه انسان لم يمكنه ان يمد يده ويبسطها الا المصادم
ولا في مقدار بل لعدم الفضاء والبعد وانتفاء المكان وكذلك ورآء الامتداد الزماني
عدم صرف لا تمادي ولا لا تمادي ولا استمرار ولا لا استمرار ولا نهاية ولا لا نهاية ولا زيادة ولا
نقصان فاستمع القول واتبع الحق ولكنه لا تكونن من الجاهلين انتهى كلامه رفع مقامه
وضعفه ظاهر لانه مجرد تمثيل لا يناسب المقامات الحكمية فتدبر وقد ذكر ايضا في تضعيف كلامه انه
لا يجوز ان يكون الحدوث المتنازع فيه هو الحدوث الذاتي لاتفاق الحكماء على الحدوث بذلك
المعنى ولا الحدوث الزماني لان من العالم المبحوث عنه عن حدوثه نفس الزمان ومحله وحامل محله والجواهر
العقلية المفارقة لعوالم الازمان والا لما كان ريب في كيفية نطق بافلاطن وسقراط ومن في
مرتبتهما من اساطين الفلاسفة وائمتهم انهم يثبتون الحدوث الزماني للعالم الاكبر ويقولون ان
نفس الزمان ومحله وحامل محله والجواهر المفارقة مسبوقية الوجود بالزمان وحاصله الذات
في الزمان وليس يتفوه بذلك من في دائرة العقلاء المحصلين ونحن نقول ان الحكماء فيجوز ان يكون
كلامهم في الحدوث الذاتي وكونه متفقا عليه بينهم ثم وكان نسبة الخلاف الى ارسطاطاليس وامثاله
من خطاء الناظرين في كلامهم وعدم فهمهم لما هو مرادهم على ما حققه الفارابي في الجمع بين الرأيين
بل الظاهر كما يشهد به الفحص انه قد كان للتكلم في الحدوث الذاتي والمناظرة فيه شايعا بينهم فلعله
ذهب بعضهم الى القدم بذلك المعنى ايضا وان لم يظن ذلك في شأن ارسطاطاليس وامثاله
واما المتكلمون فلا شك في ان غرضهم اثبات الحدوث الزماني ايضا ولا استبعاد فيه اذ مرادهم
بالعالم ما سوى ذلك الامتداد الموهوم فان المراد به ما سوى الواجب تعالى من الموجودات والامتداد
المذكور لا وجود له فلا اشكال من جهة الزمان واما محله اي الحركة وحامل محله اعني الافلاك فلا
محذور في القول بحدوثهما زمانا على رأيهم فانهم لا يقولون بالجالية والمحلية المذكورة بل انما هو
رأي الحكماء واما الجواهر العقلية فالمتكلمون لا يقول به المتكلمون والنفس لما كان فيها جهة مادية فيمكن
ان يطلق عليها الحدوث الزماني بهذا الاعتبار على انك قد ظهر بما سبق انه لا يمكن ان يقال ان
كونها حادثة بمعنى انه كان زمان لم يصح فيه ان يقال انها موجودة على وجه يصح الآن ذلك بل قد ظهر

انه يمكن القول بكونها زمانية اي مقارنة للزمان وح فلا شك اصلا وهذان الوجهان يجريان
في المقدمة الكبرى على القول بوجوده كما لا يخفى هذا فقد ظهر بما قررنا ان القول بالزمان الموهوم مما لا
يمكن ابطاله بمثل هذا الوجوه وان معنى حدوث العالم لا يتضح بحسب الظاهر ما وصلنا اليه الا بالتمسك
به بل يترائى ان ربطه اي ربط الحادث بالقديم لا يكاد يتضح الا بالتشبث بذلك فح ينبغي ان ينظر فيه
هل هو مخالف الشرع ام لا فان لم يمكن مخالفته فبها ونعمت وان كان مخالفا له على ما يشعر به
ظاهر بعض الآثار فيجب ترك الاقتحام فيه والوقوف عند الشبهة عن الله ان يأتي بالفتح اذ الامر
من عنده انه ولي التوفيق   اقول ان مما يجب ان يعلم ان القدرة في المشهور تفسر
بكون الفاعل ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل اي يكون صدوره منه بالمشية والارادة و بحث
الايجاب المقابل لها بهذا المعنى هو ان يكون احد الذات منشأ وسببا له بلا ارادة
كما في الطبايع وهذا قد يكون احد الذات كافيا في صدور الفعل كالضوء للشمس مثلا وقد
يتوقف على بعض الشرائط كالاحراق للنار مثلا ولا خلاف بين المليين والفلاسفة في
قدرته تعالى بهذا المعنى واكثر ما جعل النزاع بين الفلاسفة والمليين وفسر القدرة بصحة الفعل
والترك فلا يمكن ان يكون مراده ما هو ظاهره فانه يرجع الى المعنى المذكور وقد عرفت انه
لا نزاع للفلاسفة فيه فلذا فسره المحشي بان المراد به ان لا يكون شيء منهما لازما لذاته بحيث
يستحيل انفكاكه عنه ابدا كان امتناع الانفكاك من احد الذات او من الارادة او غيرها

او غيرها والفلاسفة يقولون بالايجاب المقابل لهذا المعنى فانهم قالوا بقدم العالم ولا يرجع ذلك
المعنى الا اليه ولا ينافي الايجاب بهذا المعنى قدرته بالمعنى الاول كما لا يخفى فالمحشي بعد ما فسر
الكلام بما هو الصحيح على زعمه اشار الى ان الغرض انه لا يمكن حمل الصحة على ما هو ظاهرها اي الامكان
بالنظر الى ذات الفاعل فانه لا نزاع للفلاسفة فيه بل النزاع بينهم وبين المتكلمين ليس الا في القدم
العالم وحدوثه فالمناسب لنفي الايجاب المذكور بامتناع انفكاك ذاته عن ايجاد العالم
الذي هو مقابل للقدرة بالمعنى الذي ذكرنا ثم اشار الى انه ح اي اذا كان الايجاب بذلك
المعنى الذي ذكرنا يرد على الشارح انه لا حاجة الى التطويل المذكور اذ استلزام الايجاب بذلك
المعنى للقدم ضروري لا يحتاج الى بيان نعم ابطال الايجاب بالمعنى المشهور يحتاج الى ذلك
البيان اذ قد عرفت ان الموجب بذلك المعنى قد يكون احد الذات منشأ للفعل وقد
يتوقف على بعض الشرائط وظ ان ابطال الشق الثاني يتوقف على البيان المذكور هذا محصل تقريره
كلام المحشي في هذه الحاشية وقد ظهر بهذا ان قوله والغرض ان معنى الصحة ههنا ليس الامكان اه
بدون كلمة الا كما وقع في بعض النسخ التي رأيناها بل في جميع النسخ صحيح موجه ولا يحتاج الى زيادة
كلمة الا كما زعمه بعض المحشين بل مع وجود كلمة الا لا يستقيم الكلام الا ان يتكلف ويقال المراد
ان الغرض والباعث على التفسير والتأويل المذكور ان معنى الصحة المشهورة ههنا اي في هذا المقام
ليس الا الامكان بالنظر الى ذات الفاعل وهو لا يستقيم ههنا اذ لا نزاع للفلاسفة فيه بل النزاع

للافلاك بقدمه والمعتزلة ليس الا في قدم العالم وحدوثه فالمناسب ان يفسر الايجاب في هذا
الكتاب بمعنى امتناع انفكاك ذاته عن ايجاد العالم والقدرة المقابلة له هي الصحة
بالمعنى الذي ذكرنا لا بالمعنى المشهور هذا ولا يخفى بعده فتامل ثم لا يذهب عليك بعد
هذا التوجيه الذي ذكره المحشي وعدم وقعه كما اشار اليه بعض الفضلاء اما اولا فلان اطلاق
الايجاب على هذا المعنى غير متعارف واما ثانيا فلان هذا يرجع الى قدم العالم وحدوثه وقد
بينه فيما سبق فلا يحتاج الآن الى البيان والقول بان لزوم الفعل للفاعل معنى واحد اذا
نسب الى الفاعل بان الفاعل منشأ له كان ايجابا بالمعنى المذكور واذا نسب الى الفعل كان
قدما للفعل ان كان فاعله قديما فقدم العالم لازم بهذا الايجاب الموجب لا نفسه على ما افاده
الفاضل المعاصر مما لا يجدي كثيرا اذ سلمنا المغايرة ولكن لا شك ان بعد تحقيق القدم والحدوث
لا حاجة الى تحقيق هذه المسئلة في مثل هذا الكتاب المراعى فيه غاية الايجاز وهذا بخلاف الاختيار
بالمعنى المشهور فان لزومه للحدوث ليس ظاهرا لا يحتاج الى البيان فلا يستغنى عن الذكر واما
ثالثا فلان اثبات الاختيار بالمعنى المشهور امر ضروري يبتني عليه كثير من اصول الدين
ولم يذكره المصنف في غير هذا الموضع فلو لم يحمل هذا الكلام عليه لزم اهماله وكونه مجمعا عليه
لا يغني عن الاثبات سيما بعد قيام الشبهة في الطرف المخالف كما لا يخفى واما الاختيار بالمعنى الذي
ذكره فلا فائدة معتدة توجب بيانه مع منع ذلك على ما في بعض الحواشي مكابرة محضة واما رابعا

واما رابعا فلان ما سيذكره المصنف من ادلة المخالف وتزييفه انما هو على نفي الاختيار بالمعنى المشهور
لا بالمعنى الذي ذكره المحشي كما تعلمه فلا بد من حمل كلامه هاهنا على اثبات الاختيار بذلك
المعنى لا بالمعنى الذي ذكره كما لا يخفى فالمناسب اذن ان يحمل الايجاب في كلام المصنف على معناه
المشهور وما في بعض الحواشي من ان هذا خلاف الظاهر عن عادة المصنف في هذا الكتاب فانه ليس في اكثر
مبتداء
المواضع الا رد قول المخالف ومع تقدير الاتفاق بالمعنى المذكور لا يكون كك مما لا وقع له سيما
خبر
بعد قيام الشبهة في الطرف المخالف وهو ظاهر ومع فينطبق عليه الدليل على ما قرره الشارح الا انه يتمشى
من جانب المصنف ومن يحذو حذوه واما الحكماء فلا يمكنهم الاثبات الاختيار بهذا الوجه لانهم
لا يقولون بالحدوث على ما هو المشهور والا فانهم يجوزون ان يتمشى على سبيل التعاقب فهم من القول
مع المصنف في الدعوى دون الدليل هذا والشارح قد اصاب على هذا في تفسير القدرة بالصحة بالمعنى المشهور
لكنه اخطأ في نسبته الايجاب بالمعنى المقابل لها الى الفلاسفة اللهم الا ان يطلع على قول بعض منهم
بالايجاب بذلك المعنى الذي كاد عماه بعض الاعلام على ما نقل في بعض الحواشي والله يعلم واعلم
ان العمدة عندنا في اثبات الحدوث الزماني هو الشرع حيث وقع اجماع الملة وورد به الاثار
واما الدليل القطعي عليه فمما لا يكاد يتم ومع فاثبات الاختيار بالمعنى الذي اردناه به مشكل لافضائه
الى الدور لان اثبات الشرع وصدقه يتوقف على اختياره تعالى بذلك المعنى فاثباته به دور صريح
هذا في كلام الشارح في مبحث العلم مع ما فيه في دفعه واما المعنى الذي ذكره المحشي فيمكن اثباته به لان

الاختيار بذلك المعنى لا يتوقف بثبوت الشرع كما لا يخفى هذا وقد احتمل بعضهم حمل الصحة في
على الامكان الوقوعي ولا يخفى فساده اما اولا فلانه لا نزاع بين الحكماء والمعتزلة القائلين
بان الشيء ما لم يجب لم يوجد في نفي الاختيار بهذا المعنى نعم القائل بالاختيار بهذا المعنى انما هو
الاشعري وتابعوه والحكماء ليس منهم واما ثانيا فلان الايجاب بهذا المعنى لا ينافي الحدوث
كما لا يخفى وقد حمل بعض المحققين المعنى الذي ذكره المحشي للصحة على الامكان الوقوعي المستلزم لانفكاك
الفعل عنه تعالى ولا وجه له الا ان يكون غرضه انه حمل صحة الفعل والترك على الامكان الوقوعي
لهما لا بمعنى كون كل منهما بدلا عن الآخر حتى يرد ما اوردنا آنفا بل امكان كون احدهما في وقت
والآخر في وقت آخر والامكان الوقوعي مستلزم للوقوع على ما هو الحق فيلزم وقوع كل من
الفعل والترك في الوقتين وهو ينافي القدم والايجاب المقابل له مستلزم له هذا وهذا المعنى ايضا
يرجع الى المعنى الذي ذكرنا في تقرير كلام المحشي لكنه تكلف جدا واعلم انه على هذا الوجه حمل الامكان
الوقوعي في كلام المعترض المذكور على هذا المعنى يندفع عنه ما اوردنا عليه ولكن يرد ان كلام
المحشي ايضا يرجع الى هذا فليس احتمالا غير ما ذكره فتامل واراد منها امكان الصدور مع
نقل الفاضل المعاصر عن والده العلامة ان الامكان المذكور اما وصف للفاعل او المفعول
وكلاهما باطل عندهم اما الاول فلانتفاء الجهة الامكانية عن الواجب تعالى عندهم قالوا ان واجب
الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات واما الثاني فلانه لو كان كذلك لكان كل فاعل

فاعلا مختارا اذ لا فاعل غير المختار يتأتى منه الصدور واللاصدور اذ الامكان للممكن ضروري
انتهى وهذا غريب جدا فان الامكان انما هو الامكان بالقياس الى الغير ومعناه عدم اقتضاء
ذات الفاعل شيئا منهما لا الامكان بالمعنى المصطلح وح فيمكن اختيار كل من الشقين اما
الاول فلانه لا محذور في جعل عدم الاقتضاء وصفا للفاعل اذ لا يلزم منه تطرق شوب الامكان
بالمعنى المصطلح اليه اصلا واما الثاني فلانه اذا كان وصفا للمفعول كان بمعنى كونه بحيث لا يقتضي
الفاعل شيئا من طرفيه وظاهر ان فاعل غير المختار ليس كذلك اذ الفاعل يقتضي الوجود فيهما البتة و
الامكان الضروري للممكن انما هو الامكان الذاتي وليس الكلام فيه فان قلت ايجاد العالم
صفة له تعالى وهو على ما ذكرتم ليس بواجب بل ممكن بالنسبة الى ذاته تعالى فقد تحقق له تعالى صفة
ممكنة وهو ينافي ما قالوا ان واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات وح
نقول في توجيه كلامه انه ان اريد بالامكان الامكان بالقياس الى الغير فيستلزم البتة
ثبوت صفة ممكنة للواجب تعالى وانه مح وان اريد بالامكان الذاتي الذي هو صفة للممكن فالفاعل
غير المختار ايضا كذلك وايراد الشق الثاني مع ظهور انه ليس مقصودا على سبيل الاستظهار
قلت الحكم ان المراد بقولهم واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات انه
ليس للواجب الوجود جهة فضيلة بالقوة وكمال منتظر بل كل كمال وفضيلة وشرافة ثابتة له
تعالى بذاته بالفعل بلا شائبة امر بالقوة وكمال منتظر اصلا وعلى هذا فهو مما لا دخل له بما ذكرتم اصلا

ولو سلّم انّ مراده هو انّه ليس صفة ممكنة فنقول ليس المراد ان كل صفة يجب ان يكون مقتضى ذاته
بذاته بل يجب ان يكون اما مقتضى ذاته بذاته او مع اعتبار صفة اخرى وح فلا يرد اذ لكن
انّا نقول ان ايجاد العالم واجب له تعالى مع اعتبار الارادة وانّما نقول انّه ليس بواجب بالنسبة
الى ذاته بذاته ولا ضير فيه فتدبّر وقال الفاضل المعاصر في دفع ايراد والده اقول يمكن
ان يكون مراده هو من قوله واجب الوجود بالذات واجب الوجود في جميع الجهات انّه لا يمكن
ان يكون في ذاته جهة وحيثية امكانية بحسب الواقع ونفس الامر لا انّه بجميع الجهات والاعتبارات
الفرضية العقلية التي يحصل بتحليل العقل واعتبار المعتبر واجب الوجود فانّهم صرّحوا بان ذاته
تعالى من حيث هي نائب مناب صفة بعض الصفات ومنشأ لاثاره معلول ومتأخر عن ذاته
من حيث هي نائب مناب صفة اخرى ومنشأ لاثارها وقال الشيخ الرئيس في سابع ثامنة الهيات
الشفاء ولا نبالي بان يكون ذاته تعالى مأخوذة مع اضافة ما ممكنة الوجود فانها من حيث هي
علة لوجود زيد ليست واجبة الوجود بل من حيث ذاته هذا انتهى وهو قريب جدًا مما
ذكرنا في ذيل ولو سلّم كما لا يخفى ثم قال ويمكن ان يقال الامكان المذكور ليس وصفا للفاعل
ولا هو الامكان الذاتي او الوقوعي للمفعول الذي هما حالتاه بالقياس الى وجوده في نفسه
بل هو صفة لصدور الفعل عن الفاعل وليس هو نفي القدرة بل القدرة ما هو في الفاعل
منشأ لهذا الامكان كما مرّت الاشارة اليه كما ان الارادة هي منشأ الترجيح او الوجوب

اي الوجوب والفواعل الموجبة سواء كانت تامة او ناقصة ليست افاعيلها ممكنة الصدور
والا صدور عنها بل هي معلولاتها ممكنة الوجود في انفسها بالنظر الى ذواتها او بالنظر الى الواقع ايضا
ثم ذكر في تحقيق المقام كلاما طويلا رأينا الاولى عدم التعرض لذكره لعدم تعلقه بما نحن فيه ولا يذهب
عليك ان الفرار عن كونه صفة للمفعول الى كونه صفة لصدور الفعل عن الفاعل لا يجدي اصلا اذ لزوم
كون كل فاعل مختار ازليا باق بحاله لان صدور الفعل عن غير المختار ايضا ممكن اذ الامكان للممكن ضروري
والقول انه وان جعل صفة للمفعول لكن لا شك ان ذلك يستلزم ثبوت صفة ممكنة للفاعل ايضا فيبقى الاشكال
بحاله ولا ينفع هذا الجواب اصلا فتدبر والتحقيق في بيان معنييهما ان يقال فانه اذا كان الفاعل في كيفية
ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل كان لا محالة في ذاته مع قطع النظر عن المشية والا لا شتبه يصح منه
الفعل والترك وان وجب الفعل بسبب المشية او الترك بسبب عدمها واذا كان يصح منه
الفعل والترك من حيث ذاته كان البتة بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فان المراد به انه
ان شاء فعل اذا فرض عدم مانع خارجي وكذا ان لم يشأ لم يفعل اذا لم يكن سبب من خارج
وكذا انه اذا كان من حيث ذاته يصح منه الفعل والترك ولم يكن مانع ولا سبب من خارج كان
البتة بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فتأمل واعلم ان بما حققه المحشي يظهر فساد
ما توهمه جماعة من الفضلاء بناء على ما رأوا في كلام اكثر الفلاسفة انهم عرفوا القدرة بالمعنى
الاخير من ان الفلاسفة القائلين بقدم العالم لا يثبتون للواجب تعالى القدرة الا بالمعنى

الآخر وان القدرة بالمعنى الاول انما ذهب اليه المتكلمون وقد تنزل على هذا كلام الشارح ووجه
فساده ظاهر جدا لان المراد بصحة الفعل والترك اما صحتهما في نفس الامر او بالنظر الى ذات
الفاعل والاول لا يقول به المعتزلة ايضا فانه ينافي قولهم بان الشيء ما لم يجب لم يوجد والثاني
مما يقول به الفلاسفة ايضا كما عرفت هذا مع ان بعض الفلاسفة مع كونه قائلا بقدم العالم
قد عرف القدرة بالمعنى الاول كما نقله المحقق الدواني وفي كلام المحشي ايضا اشارة اليهم فافهم
فالنزاع بين الحكماء والمعتزلة الخ قال الفاضل المعاصر اي المتفقين منهم مع الحكماء في القول
بعدم زيادة الارادة على الذات ووجوب الاصلح كالمحكم وواصل بن عطا والنظام
والكعبي وغيرهم لا القائلين بزيادة الارادة وحدوثها كالجبائية وعبد الجبار والقائلين
بعدم وجوب شيء عقلا كالفراء فيجب ان يكون لفظ مع بمعنى عند والظرفية حالية تخصصه انتهى
فيه انه لا يخفى ان الاتفاق في عدم زيادة الارادة مما لا يجب فرضه لتصحيح قوله فالنزاع بين الحكماء
والمعتزلة ليس الا في قدم العالم وحدوثه لان من كان من المعتزلة قائلا بحدوث الارادة لا
نزاع له ايضا الا في القدم والحدوث لانه يوافق الحكماء في ان ايجاد العالم وعدم ايجاده
ممكن بالنسبة الى الذات بدون اعتبار الارادة وواجب مع اعتبار الارادة الحادثة نعم
قوله التي هي عين الذات انما هي على مذهب من قال بالعينية ولعل نظر هذا الفاضل ايضا الى
هذا واما الاتفاق في وجوب الاصلح فمما لا وجه لفرضه بل لا ربط له بالمقام اصلا وكانه غلط

خلط بين الوجوب العقلي والوجوب الذي هو المراد هاهنا في ذلك فان الوجوب العقلي
هو كون الشيء بحيث يكون تركه قبيحا مذموما عند العقل ووجوب الاصلح انما هو بهذا المعنى
ونزاع الفراء ايضا انما هو في وجوب شيء عليه تعالى بهذا المعنى والوجوب المراد هو ضرورة الوجود
فان المراد ان مع اعتبار الارادة يمتنع عدم تحقق ايجاد العالم مثلا بناء على ان الشيء ما لم
يجب لم يوجد لا ان عدم ايجاده قبيح عند العقل فلا ينبغي الخلط بينهما فتامل ولا تتخبط ثم لا يخفى
ان غرض المحشي بهذا الكلام تحقيق المقام لا الاعتراض بعد تقرير الكلام بانه يرجع النزاع
بينهما الى قدم العالم وحدوثه لا الى كونه قادرا مختارا والحاصل ان النزاع في الثاني لا الاول
كما ذكره بعض الافاضل فتدبر فالمناسب في هذا الكتاب الخ اي اذا عرفت انه
لا خلاف بين الحكماء والمعتزلة الا في القدم والحدوث فالمناسب ان يفسر
الايجاب المذكور في المتن بامتناع انفكاك ذاته تعالى عن ايجاد العالم في الازل
حتى يكون ابطالا لمذهب الفلاسفة اذ لو حمل على المعنى المشهور لم يكن ردا على
احد بل يكون بيانا لامر مجمع عليه وهذا الصلح اشارة الى وجه آخر لحمل الصحة في كلام
الشارح على ما فسره غير ما اشار اليه اولا من انه لو لم يحمل عليه لم يستقم جعل الفلاسفة
مخالفا للمليين كما لا يخفى ويمكن ان يجعل هذا ايضا تتمة للكلام السابق بحيث يكون
تمام الكلام اشارة الى مجرد انه لو لم يحمل الصحة على ذلك المعنى لم يصح جعل الفلاسفة مقابلا

للقايلين لكن التوجيه الاول اولى والصق كما لا يخفى على من له دربة باساليب الكلام وقد
يجعل هذا اشارة الى تخطئة الشارح بان المناسب ان يفسر الايجاب بامتناع الانفكاك
والقدرة بمقابله الذي هو صريح في المرام لا بالصحة التي يتبادر منها خلاف المراد الذي
ليس بمحل النزاع ولا يخفى بعده   بامتناع انفكاك ذاته تعالى عن ايجاد العالم
في الحواشي الفخرية ان هذا التفسير ليس ما ينبغي بل المناسب ان يفسر الايجاب بامتناع
انفكاك ايجاد العالم عن الذات ازلا انتهى ولا يخفى سخافته فان العبارتين
بمنزلة خواجه على وعلى خواجه لا فرق بينهما عرضت الناقة على الحوض كما لا يخفى وقال
بعض الفضلاء ان النكتة فيه الاشارة الى ان الايجاب والاختيار اعتبار لهذا المعنى
في طرف الفاعل اي كون الفاعل بحيث تقتضي ذاته ان لا ينفك عنه الفعل فالايجاب كون الذات
ذاتا كذلك لا ما في طرف الفعل فانه القدم انتهى ولا يخفى ان القدم ليس امتناع انفكاك العالم عن ذاته تعالى
بل لازم له وكما هو لازم له لازم لامتناع انفكاك الذات عن العالم ايضا فلا وقع كثيرا لهذه النكتة
فليتامل وفي الفاضل المعاصر انه للاشارة الى ان الانفكاك جائز عندهم ما كان في جانب
الفاعل بسبب القدرة والعلم والارادة اذ تخلف الحكم عن مقتضى العلة التامة مستحيل عندهم ايضا انتهى
وفيه تكلف فتامل   ولا حاجة في اثبات نفيه اه في الحواشي الفخرية ان في تطويل الشارح اشارة الى رد
دليل اورده الحكماء لاثبات قدم العالم حيث قالوا ان العالم قديم اذ لو كان حادثا لتوقف
على شرط

على شرط حادث فيلزم التسلسل في الشروط ولما اورد عليهم النقض بالحوادث اليومية المتسلسلة من جانب
المبدء تشبثوا بعدم الاجتماع وانه لا استحالة فيه بخلاف الشروط المجتمعة فاشار الشارح الى توجه النقض
عليهم بقوله ويلزم التسلسل في الشروط الحادثة او تجتمعه وكلاهما محال ايضا الى ان التشبث في جواب
النقض بعدم الاجتماع غير مجد فالتطويل ليس لاحتياج المقام اليه بل لبيان طريق اخر فما توضيح
عبارة المحاكم كانه يدعي ان الوجه الذي ذكره القائل جلي ظاهر فاعرض عنه لظهوره وتعرض لما
فيه خفاء مع الاشارة الى الفائدة المذكورة انتهى ولا يخفى ما في الوجهين من التكلف البارد
اما الاول فلان تطويل الدليل بمقدمات لا احتياج اليها اتم للاشارة الى ايراد على دليل
اخر لمدعى اخر سمج جدا ومع ذلك فان استحالة التسلسل على سبيل التعاقب امر مشهور عن المتكلمين
شايع ذايع لا يحتاج الى الاشارة اليه فكيف وبهذا الوجه لا سيما انه مما لا وقع كثيرا لان الحكماء لا
يقولون باستحالة التسلسل على سبيل التعاقب فلا نقض عليهم على معتقدهم وكون المخالفين لهم قائلين
باستحالته لا يضرهم كما لا يخفى نعم يمكن ان يجعل كلام الشارح اشارة الى ايراد اخر على الدليل المذكور
وهو انهم لما قالوا ان التسلسل اللازم في الحوادث اليومية على سبيل التعاقب لكن يمكن ان يكون
ان التسلسل اللازم لحدوث العالم ايضا يكون على سبيل التعاقب فلا استحالة وفيه ان الشارح اذ قدم فعل ما
البتة ومن لم يجوز قدم العالم لم يجوزه ايضا وتجويز بعضهم ذلك مما لا يعبا به هذا واما الثاني
فلان ترك دليل ظ لظهوره واضافة مقدمات لا جدوى فيها اتم اليه حتى يصير طريقا اخر فيه

اورد على نفسه ان للاشعرية الجواب بالتزام التخلف والترجيح بلا مرجح ويكون كلامه
في الاستدلال على سبيل الجدل والالزام واجاب بان للخصم الخصم التزام عدم توقف
الحادث على شرط حادث ويكون كلامه في الدليل على سبيل الجدل وقد ظهر مما قررنا فساده
لان الدليل برهاني على مذهب الاشعري ولا يتوجه عليه النقض لان في صورة الاختيار
يجوز الترجيح بلا مرجح بخلاف ما اذا كان موجبا لما عرفت واما ما ذكره في جواب الايراد
فيرد عليه انه لا يمكن حمل ما ذكره الحكم جدليا لان الخصم قائل بتوقف الحادث على الشرط
الحادث مطلقا سواء كان الفاعل موجبا او مختارا فعلى تقدير حمله جدليا يتوجه عليه النقض
فليتامل وبعض المحققين اعترض بان هذا الدليل لا يمكن اجراؤه من قبل الاشعري الا
لا برهانيا لتجويزه الترجيح بلا مرجح ولا جدليا لابتنائه على استحالة التسلسل في الشروط المتعاقبة
التي جوزه الحكماء وقد ظهر لك فساده بما قررنا اذ قد عرفت صحة حمله برهانيا من قبل الا
الاشعري وما استدل به على عدم امكان حمله جدليا يرد عليه انه لا يلزم من استعمال مقدمة
في الدليل جدلا ان يكون جميع مقدماته مما يسلمه الخصم بل يجوز ان يكون بعض مقدماته مما
يعتقد المستدل كونه برهانيا وان لم يسلمه الخصم فتامل وقال الفاضل المعاصر في الحواشي
الفخرية من ان اجراء الدليل المذكور من قبلهم غير تام اذ هم يجوزون تخلف الحكم عن العلة التامة
واستحالته ماخوذة في الدليل مدفوع بان المذكور في الاستدلال هو التخلف عن الموجب التام

التام وهو باطل باتفاق العقلاء لكن الاشاعرة ينفون الموجب مطلقا لانهم يجوزون التخلف كيف وهو في
قوة اجتماع النقيضين واما تخلف الاثر عن العلة التامة فهو وان كان جائزا عقلا عندهم لكنه
غير واقع ومستحيل عادة نعم تخلف العلة التامة عن الاثر بمعنى انفكاك ذاته في الازل عن ايجاد
المعلول مطلقا جائز وواقع عند اكثر المتكلمين لان ذاته تعالى مع علمه وارادته علة تامة في الازل
لوجود العالم عندهم بل موجب تام عند الحكماء ومن يحذو حذوهم والعالم غير موجود فيه وبناء
تجويز ذلك عند كل طائفة امر وعند الحكماء هو العلم بالاصلح انتهى وخلاصته ما افاده في
دفع الاعتراض صحيح راجع الى ما ذكرنا من انهم لا يجوزون التخلف في الموجب والكلام في الاستدلال
انما هو فيه ولكن ما نقله من ان تخلف الحكم عن العلة التامة جائز عقلا عندهم مما لا اتفق على
ما خذه بل ظاهر كلام المواقف وشرحه انهم يقولون باستحالة التخلف عقلا قال في المواقف
الارادة القديمة توجب المراد وفي شرحه اي اذا تعلقت ارادة الله بفعل من افعال نفسه لزم
وجود ذلك وامتنع تخلفه عن ارادته اتفاقا من اهل الملة والحكماء انتهى وايضا اورد
في بحث الاختيار من جانب القائلين بالايجاب السؤال بان قدرته متعلقة في الازل بهذا
الطرف ويجب وجوده فما الفرق بين الموجب والمختار واجاب بان الفرق انه
بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن تعلق قدرته يستوي اليه الطرفان ووجوب هذا الطرف وجوب
بشرط تعلق القدرة والارادة به لا وجوب ذاتي كما في الموجب بالذات ولا يمتنع عقلا تعلق

قدرته بالفعل بدلا عن الترك وبالعكس واما الموجب فانه يتعين تأثيره في احدهما ويمتنع
في الآخر عقلا انتهى وتوضيح المقام ان مذهب الاشاعرة هو ان الفعل بعد تعلق الارادة
به يصير واجبا والمراد بهم باشباع تخلف الاثر عن العلة التامة هو هذا اي يمتنع تخلفه عن
الفاعل بعد تعلق ارادته به واستجماعه لسائر الشرائط ولكن تعلق ارادته به ليس بواجب
بل الموجب الفاعل المستجمع لجميع الشرائط يمكن ان يريد الفعل وان لا يريده بناء على جواز الترجيح
بلا مرجح والمراد بنفيهم الايجاب هو هذا اي ليس شيء من الافعال مما يجب صدوره عن
الفاعل فانه بعدم ارادته له يمكن ومع لم يصدر ذلك وان كان بعد تعلق الارادة
يجب الصدور البتة فان قلت على هذا كيف يتمشى ما قدمت من تمشي الدليل على مذهب
الاشعري قلت وجهه ظ فان الاشعري يقول انه اذا كان الفاعل موجبا لابد ان يكون
ارادته واجبة الصدور عنه ومع تحقق جميع الشرائط ان كانت حاصلة في الازل يجب القدم و
الا لتوقف على شرط حادث واما اذا لم يكن موجبا فيجوز ان يكون جميع الشرائط حاصلة في
الازل ولكن لم يتعلق به الارادة في الازل فلم يوجد الفعل وتعلقت به فيما لا يزال فوجد الفعل
فتأمل وقد اورد في الحواشي الفخرية ايرادان آخران الكلام على المحشي ولما كانا مندفعين كما قررنا
لم اتعرض لنقلهما مخافة زيادة الاطناب وملالة الاصحاب هذا والفاضل المعاصر بعدما
ذكر انه لا يمكن ان يجعل هذا الدليل برهانا في قبالة الكم قال فان قلت يجوز ان يكون تلك

تلك المقدمة مسلمة عند الحكماء ويكون استعماله في قبالة الكم الزاما عليهم حتى يكون جدليا
قلت الكلام انها غير مسلمة عندهم ايضا لانهم يتشبثون في استناد الحادث بالقديم بموجود
قديم مستمر متجدد متصرم واحد ذي اعتبارين كالحركة يكون باحدهما شرطا للحدوث الحادث
وبالآخر مستندا بالقديم السرمدي كما بيّنوه في محله انتهى والانكار كون هذه المقدمة مسلمة عند
الحكماء غريب جدا اذ لا ريب لمن تصفح كتبهم في انهم يقولون بها وما تخيله من انهم قالوا
باستناد الحوادث الى الحركة وهي موجود واحد قديم بلا توقف على شرط فلم يكن المقدمة مسلمة
عندهم ففيه ان نظرهم الى ان الحركة لها اجزاء غير متناهية يتوقف كل جزء منها على سابقه ومع
لا بأس باستناد الحوادث اليها اذ قد توقف كل حادث على شرط حادث على سبيل التسلسل
على التعاقب وقد اوضحنا ذلك ودفعنا وجوه الايراد عنه فيما علقناه على الالهيات
الشفائية فليس في ذلك دلالة على تجويزهم استناد الحادث بالقديم بلا توقف على شرط حادث
كيف ولو جوزوا ذلك فما بالهم ارتكبوا تلك الحركة وتواطؤوا فيما تواطؤوا فافهم فالوجه
ان يعلل عدم امكان جعله جدليا بما ذكرناه فتذكر ويمكن ان يتوهم انه ليس غرض
المحشي الا انه لا يمكن جعل هذا الدليل برهانا في قبالة الكم ولا نفي صحة جعله جدليا ولا
دفع فيه فافهم واعلم انه بناء على ما نسبه المحشي الى الكم يمكن حمل الايجاب ههنا على ما يقول به
الحكماء من انه اذا استجمع شرائط التأثير امتنع تخلف الاثر عنه ومع ينطبق الدليل عليه ولا يقتضي

اهدائی ... محمد صالح

لانه على هذا ان كان جميع الشرائط حاصلة في الازل فيجب وجود العالم البتة فيلزم القدم
والا فقد توقف على شرط ويلزم التسلسل فغرض الحكماء هو اثبات ما اختاره من انه يجوز تخلف
الفعل عن الفاعل المستجمع بسبب التسلسل بالاصلح على ما نسب اليه المحشي وظني ان هذا التوجيه
اولى مما ذكره المحشي فتامل او على تقدير هذا الاجراء غرضه ههنا الاشارة الى انه لو
اجرى بهذا الدليل من قبل غير الاشعري وسلم المقدمة المذكورة فيرد المعارضة ايضا
والا دفع لها ثم اشار بقوله والحاصل الى ان هذه المقدمة غير مسلمة عندهم ولا لازمة لغرض
الايجاب فلا يتم شيء من الدليل والمعارضة فعلى التقديرين لم يتمش الدليل كما عرفت
فتدبر بل لو ان يقول ان العالم قديم قد اجرى الدليل اولا على اثبات الايجاب
المتنازع فيه ظاهرا او ههنا على اثبات القدم الذي هو المتنازع فيه حقيقة على زعم المحشي تمت
فكلمة بل بمعنى الترقي بل للاضراب ايضا فافهم بل لا يلزم التخلف عن الموجب التام
كما ذكر في الاستدلال او تخلف العلة التامة عن المعلول كما يجيء في المشهور فالترديد انما هو بمجرد
تغيير العبارة ويحتمل ان يكون الاول اشارة الى تقدير الايجاب والثاني الى الاختيار
كما افاده بعض الفضلاء فتامل والحاصل ان القول انه في الحواشي الفخرية لا يخفى منافاة
ما ذكره في ذيل الحاصل لما ادعاه اولا من ان هذا الاستدلال انما يناسب لتابعي الاشعري انتهى
والظاهر ان وجه المنافاة ما ذكره الفاضل المعاصر من ان قول المحشي بان الشيء لو كان حادثا

حادثا لتوقف على شرط حادث غير مسلم عند اكثر المتكلمين اي الاشاعرة والمعتزلة فكيف يصح
استعماله في مطلوبهم ينافي ما حكم به سابقا من مناسبة هذا الاستدلال لتابعي الاشعري هذا ودفعه
ظ بما قررنا فان عدم قول الاشعري بهذه المقدمة على الاطلاق لا ينافي قولهم بها على تقدير
الايجاب فغرض المحشي ان هذه المقدمة مما لم يقل به الحكماء واكثر المتكلمين على الاطلاق ولا
ايضا لازمة لغرض خصوص الايجاب الذي قصد ههنا ابطاله فلا يمكن استعمالها في ابطاله
واثبات الاختيار المقابل له نعم لما كان لازما للايجاب المطلق فيمكن للاشعري الذي
لا يقول بالايجاب اصلا ابطال مطلق الايجاب به وظ انه لا منافاة ح فتامل وقال
الفاضل المعاصر مد ظله اقول في دفع هذه المنافاة ان للاشاعرة في هذا المقام مطلوبين
كما سيقول المحقق ره احدهما نفي الايجاب الخاص المستلزم للقدم المخصوص بالحكماء وثانيهما
نفي مطلق الايجاب المشترك بين الحكماء والمليين بل اثبات الاختيار المستلزم لجواز الترجيح
بلا مرجح المختص بهم والمقدمة المذكورة وان كانت غير مسلمة عندهم ايضا ولا لازمة لغرض
الايجاب الاول لكنها لازمة لغرض الايجاب الثاني على زعمهم بل لنفي الاختيار المخصوص
بهم فيصح استعمالهم في اثبات المطلب الثاني دون الاول فان قيل كيف يجوز عندهم لزوم تلك
المقدمة لغرض الايجاب المطلق ولا يجوز للايجاب الخاص قلنا عدم لزوم تلك المقدمة
للايجاب الراجع الى القدم من جهة ان فرض الحدوث المذكور فيها مناف لغرض ذلك الايجاب

بين لا سترة فيه اذ حصل الكلام ان على تقدير قدم العالم لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث
ولا بد له ظ بخلاف الايجاب المطلق فانه لا منافاة بين فرضه وفرض حدوث العالم فتجهل لزوم
تلك المقدمة على فرضه بدون الاول انتهى ولا يخفى عدم توجه سؤال المصدر بان قيد على ما ذكرنا فانا
لا نقول بعدم لزومها للايجاب الخاص بل نقول انه ليس بخصوص ذلك الايجاب دخل في لزومها
فلا تمشي استعمالها في ابطال خصوص ذلك الايجاب واثبات القسم الآخر من الايجاب الذي
يجري المقدمة المذكورة في ابطاله ايضا نعم يمكن استعمالها في ابطال مطلق الايجاب كما هو رأي الاشعري
فلا ايراد بهذا على انه يمكن ان يقال ان هذا الايجاب الذي يقول به الحكماء معنى آخر غير الايجاب الذي
يقول به الحكماء والمعتزلة اي صدور الشيء بالوجوب واللزوم وليس فردا له فلا يلزم لزوم تلك المقدمة
لذلك المعنى لزومها له ايضا وفيه ان الايجاب المذكور وان كان معنى آخر لكن لا شك انه مستلزم لذلك
المعنى اذ امتناع الانفكاك عنه لا يكون الا اذا كان صدوره عنه بالوجوب واللزوم واذا كان
مستلزما له فيكون مستلزما للازمه ايضا فلا بد من التمسك بمثل ما ذكرنا اولا فتدبر واما ما ذكره هذا
الفاضل في جوابه فلا يخفى ما فيه من التعسف والتكلف على انه على ما ذكره انما يكون المقدمة المذكورة لازمة
لخصوص الايجاب الذي يقول به الحكماء لا لما يقول به الحكماء ايضا فلا يمكن للاشعري نفي مطلق الايجاب
به والحكم قد صرح هو نفسه بلزومها للمطلق فتأمل اللهم الا ان يقال ان نظره الى ما ذكرنا من تغاير المعنيين
المعنيين ويكون حاصل كلامه ان هذه المقدمة لازمة لذلك المعنى المطلق لا للمعنى الآخر وان كان مستلزما

مستلزما له اذ قد فرض فيه امر محال ويجوز انفكاك اللازم عن الملزوم على التقادير المستحيلة لكن لا يخفى
ما في انطباق كلامه على هذا من التعسف فتأمل ولا الالزام لغرض الايجاب المذكور حتى يصح اجراء
الدليل من قبل الحكماء الزاما للحكماء كذا افاده بعض الفضلاء ولا يخفى ما فيه فانه لو كان الالزام لغرض الايجاب
كان الدليل برهانيا ايضا لا الزاميا والا لزم ان يكون جميع البراهين المختلفة الزامية فالمتعين ان يتعرض
لاحتمال الالزام ههنا ولكنه قد ظهر حاله مما ذكره في اول الحاشية من انه لو اجري الدليل بناء على تسليم
تلك المقدمة فيتوجه المعارضة ايضا كما عرفت فتدبر بل جوز ذا ترجيح الفاعل ما ذكر اولا انه
يمكن للاشعري استعمال المقدمة في نفي مطلق الوجوب واللزوم ثم ترقى ههنا الى انه يمكن له اثبات تلك
اصل بجواز الترجيح بلا مرجح بهذا الطريق هذا وقال الفاضل المعاصر اشارة الى نفي الايجاب مطلقا لا
لا يكفي في امكان الاستدلال بما ذكر بل يجب مع ذلك القول بجواز ترجيح القادر احد مقدوريه
على الآخر من غير مرجح كما هو مذهب الاشاعرة اذ للنافين للايجاب مطلقا قولان كما ذكره
الامام الرازي في الاربعين وسيجيء نقلا عن المكم الاول ان صدور الفعل عن القادر موقوف
على داع يصير الفعل بسببه اولى بالوقوع الا انه لا ينتهي الى حد الوجوب حتى يبقى الفرق بين الموجب
والقادر والثاني انه لا يتوقف على انضمام الداعي والمرجح اليه اصلا بل القادر هو الذي يرجح احد
مقدوريه على الآخر بدون مرجح والاستدلال المذكور انما يصح للقائلين بالثاني دون الاول
انتهى وعدم تمشي الدليل من القائلين بالاول غير ظ لان لهم ايضا ان يقولوا لو كان صدور الفعل

اهدائی ... حاج محمد صالح ... علامه حائری ... قلمی

عن القادر يحتاج الى داع يوجبه لزم قدم العالم او لتحسه وانما اذا لم يكن الداعي موجبا بل مرجحا
للاولوية فلا يلزم شيء في ذلك اذ يمكن ان يكون ذلك الداعي في الازل ولم يوجد الفعل فيه بل
يوجد فيما لا يزال لانه لا يمتنع تخلف الفعل عن السبب الغير الموجب والقول بان مع تلك
الاولوية ان امكن الفعل والترك معا فلا يكفي في صدور الفعل بل لا بد من سبب آخر
ضرورة كلام آخر مشهور في ابطال الاولوية ولا دخل له فيما نحن فيه بدون الوجوب
واللزوم وقال بعض الفضلاء اي بدون اللزوم والوجوب في الاختيار والارادة كما هو
زعم المتكلمين والمعتزلة من انه لا بد من مرجح في الفعل يوجب تعلق الارادة مثل كونه اصلح للعبد
فان الاصلح واجب على الله تعالى بزعم الحكماء وبعض المعتزلة فان الاشاعرة قالوا المختار يرجح
بارادته من غير مرجح يوجب تعلق الارادة وان كان بعد تعلق الارادة وجب الاثر
فلا يتوهم ان الاشاعرة ينفون وجوب الفعل والاثر بعد تعلق الارادة بل القول
بان الشيء ما لم يجب لم يوجد متفق عليه بين الكل الا شرذمة قليلة من المتكلمين القائلين بالاولوية
الغيرية فالوجوب واللزوم اللذين ينفيهما الاشاعرة وجوب تعلق الارادة بسبب موجب له
كالاصلحية مثلا لا وجوب الفعل بعد الارادة فلا تغفل وقد اعترض عليهم بان ما قيل في وجوب
الفعل ات بعينه في تعلق الارادة ايضا انتهى كلامه رفع مقامه وترائى من ظاهره انه خلط
بين الوجوب المراد ههنا والوجوب المستعمل في قولهم الاصلح واجب عليه تعالى وقد عرفت سابقا

سابقا الفرق بينهما هذا ويمكن توجيه كلامه بان قوله فان الاصلح واجب تعليل لصلاحية
الاصلحية للمرجحية وايجابه لتعلق الارادة لا لانه سند من كلامهم ان الاصلحية موجبة لتعلق
الارادة فافهم فالحق في الاستدلال ما مر سابقا في الحاشية السابقة بقوله ان تاثيره
تعالى في العالم ليس بالايجاب بالمعنى المذكور والا لزم قدمه ضرورة واما ما ذكره الشارح فهو ينفي
مطلق الايجاب فلا يناسب مذهب الحكماء بل انما يناسب راي الاشعري كما عرفت مفصلا
فتذكره ولا خفاء في ان المصنف اختار مذهب الاول هذا على ما نسب اليه المحشي واما
كلامه في هذا الكتاب على ما نقلنا على ما فيه ادل على انه اختار مذهب الثاني كما لا يخفى
اي قدم الفعل المطلق الخ انما حمل القدم على قدم الفعل المطلق اي طبيعة الفعل او الفرد
المنتشر لا على قدم فرد شخصي او جميع الاشخاص لان الدليل على ما قرره لا يدل الا
على ذلك لان عدم انفكاك الواجب عن العالم اي فعل ما على ما هو مذهب الحكماء انما يستلزم
الا قدم فعل ما كما لا يخفى نعم على تقرير الخ يمكن اثبات القدم بالوجهين الاخيرين ايضا كما
سيذكره المحشي ولكن فيه ما فيه فافهم وبما قلنا يندفع ما في الحواشي الفخرية من انه لا وجه لهذا
التخصيص بل اللازم لزوم قدم جميع اشخاص العالم على مذهب الاشاعرة وما سوى حركات العباد
باتفاق اهل الكلام وهذا اشنع واقبح لان كلام المحشي ههنا مبني على تقرير نفسه لا على تقرير
الخ وسيشير الى جريان تقرير الشارح لاثبات القدم بذلك الوجه ايضا فلا يرد عليه هذا

وقد اورد عليه الفاضل المعاصر ان لزوم قدم جميع الاشخاص ثم لا مكان استناد بعضها الى
شرط هو قطعة فرضية من موجود مستمر غير متناه كالحركة على زعم الفلاسفة وفيه ان هذا لا يعقل
الا مع جواز التسلسل على سبيل التعاقب كما اشرنا اليه سابقا وبناء الدليل على بطلانه فلا مجال
لهذا الاحتمال نعم يبقى احتمال ان يكون الصادر الاول منه تعالى قديما مختارا ويجب ان لا يلزم
الا قدمه لا قدم جميع الاشخاص على ما ادعاه فتامل ذلك التوقف على اخر الى انه قد ذكروا
في حل هذه الشبهة وجوها لا دخل ما ذكره الفاضل المعاصر وهو ان ذلك التوقف مبتدأ
خبره قوله مستلزم وقوله ممنوعا خبر كون وقوله لمحاليته متعلق بقوله مستلزم على ما يظهر
بيانه وقوله والامكان عطف على قوله لمحاليته ونظم المراد ان لزوم توقف الفعل المطلق
على تقدير حدوثه وايجاب الفاعل على شرط حادث مع كونه ممنوعا كما مر مستلزم لتقدم
الشئ على نفسه وذلك الاستلزام لاجل محاليته هذا الحدوث على تقدير الايجاب بمعنى
امتناع الانفكاك ففي الكلام ابحاث ثلثة احدها ان ذلك التوقف ممنوع ثانيها
انه على تقدير تسليمه مستلزم لتقدم الشئ على نفسه لا التسلسل ثالثها ان تقدم الشئ على نفسه
وان كان محالا لكنه جاز ان يكون لازما لفرض الحدوث على تقدير ذلك الايجاب
اذ هو في قوة فرض اجتماع المتنافيين والمحال جاز ان يستلزم المحال محالا اخر فتامل
انتهى ولا يخفى ما فيه من التكلف وايضا ما ذكره من عدم لزوم التسلسل وجهه غير ظاهر اذ يجوز التزام

التزام التسلسل ايضا الا ان يقال ان في صورة التسلسل ايضا يلزم تقدم الشئ على نفسه ففيه محذوران فللمعترض
ان يمنع لزوم التسلسل ويقول ان ذلك الشرط الحادث يتوقف على نفسه لا على شرط اخر حتى يلزم
التسلسل فلا يلزم الا تقدم الشئ على نفسه نعم لو لم يلزم في صورة التسلسل تقدم الشئ على نفسه لما كان
لهذا الايراد مجال فتامل فيه واما البحث الثالث ففيه انه خارج عن اداب المناظرة لانه
اذا سلم محاليته الحدوث على هذا التقدير فثبت به المطلب المستدل اذ ليس غرضه الا انه
على تقدير الايجاب يلزم القدم وهو قد سلمه فلا ايراد عليه لا يقال الكلام على تقرير الشارح
والا فالمحشي قائل بصحة اجراء الدليل على هذا الوجه لانا نقول ان للمستدل ان يقول انا
ان لم نتمسك بمحالية الحدوث على هذا التقدير وان فرضنا جوازه وانتهضنا الاستدلال
فليس كلامكم علينا الا انا ارتكبنا التطويل واما الايراد بان الحدوث على هذا التقدير ممكن فلا نسلم
استدلالكم فلا يضرنا بل هو مدعانا نعم لو اجرينا الدليل على تقدير محالية هذا الحدوث
لورد علينا من ارتكاب التطويل هذا الايراد لكنه ليس كذلك بل اجرينا الدليل على فرض
جواز الحدوث على ذلك التقدير فلا ايراد علينا نعم ارتكبنا التطويل فتامل وثانيها
ما نقله الفاضل المعاصر عن والده وهو ان قوله لمحاليته سند للمنع اي يمكن ان لا يتوقف
الفعل المطلق على فرض الحدوث وايجاب الفاعل على شرط بناء على ان الحدوث على هذا التقدير
محال والمحال يمكن ان يكون يستلزم محالا اخر هو عدم التوقف على شرط وقوله مستلزم الذي

هو ضمير المبتدأ، ودليل آخر على ابطال التوقف فعلى هذا يكون المشار اليه بقوله كما مر اصل المنع
لعدم وجود العاطف انتهى ما نقله وبعض المحققين ذكر في هذه الحاشية هذا الوجه ولكن نقل ان
في بعض النسخ وقع ولمحالية مع العاطف وح فيكون المنع مسند السندين وعلى نسخة لم يوجد
العاطف حمل قوله كما مر على الاشارة الى قوله قبيل هذه الحاشية الى قدم الفعل المطلق يعني قد مرت
الاشارة الى ان المراد حدوث الفعل المطلق والمنع ح مسند بسند واحد هو قوله لمحالية هذا
وفي بعض الحواشي حمل قوله كما مر على هذا التوجيه اشارة الى ما ذكره قبيل هذه الحاشية من ان لزوم
القدم للايجاب بالمعنى المذكور بديهي فيكون حدوثه على هذا التقدير محالا فقوله لمحالية بيان لما مر
الاشارة اليه فافهم ثم ان قوله مستلزم على هذا التوجيه يحتمل وجهين كما ذكره بعض الفضلاء احدهما
ان يكون اعتراضا على الدليل بان التوقف الذي اخذ فيه باطل لانه مستلزم لتقدم الشيء على نفسه
فيكون في الكلام اعتراضان احدهما منع التوقف بناء على جواز استلزام الممكن للمحال والثاني
ابطاله بكونه مستلزما لتقدم الشيء على نفسه وثانيهما ان يكون تحقيقا للمقام بان ذلك التوقف
الذي هو الممكن وان كان لزومه لمقدمة ممنوعا بناء على السند المذكور فكان الاستدلال من
هذه الجهة باطلا لكنه باطل من جهة لزوم الدور كما هو باطل من جهة لزوم التسلسل فهو بحث على الدليل من
جهة وتقوية له من جهة الاخرى فتأمل ولا يخفى ان التكلف في هذا التوجيه على بعض الاحتمالات اقل
من التوجيه الاول ولكن يرد عليه على ما ذكره اولا من منع التوقف بناء على جواز استلزام الممكن المحال انه

انه خارج عن آداب البحث وقد ظهر وجهه مما سبق آنفا وكذا قوله مستلزم على الوجه الاول خارج
عن الآداب لان غرض المستدل ايضا ابطال التوقف فبطلانه من جهة استلزامه تقدم الشيء
على نفسه اقوى دليل على مطلوبه واما على الوجه الثاني فلا يرد عليه ولكن سياق الكلام لا يلائمه
فتأمل وثالثها ما نقله فاضل المعاصر ايضا بقوله وقد يجعل لمحالية خبر المبتدأ، وقوله ومحال استلزام
الى آخر الكلام جملة اخرى مشتملة على مبتدأ وخبر مثبت في الحواشي الفخرية فيصير محصول الكلام ان
ذلك التوقف مع ممنوعيته لزومه باطل ايضا لانه ناش من محالية حدوث الفعل المطلق على تقدير
الايجاب بمعنى امتناع الانفكاك فيكون معارضة للمقدمة الممنوعة ثم ان قيل ايضا يمكن
ان يستلزم محال آخر فالحدوث على تقدير الايجاب يمكن ان يستلزم التوقف نقول امكانه
فيما نحن فيه مستلزم لتقدم الشيء على نفسه فهو باطل انتهى وهذا توجيه غريب لا حاجة لك الى التعرض
لما فيه ثم قال الفاضل المعاصر ثم الانظار المورودة في الحواشي الفخرية مدفوعة بادنى تأمل في ما تلي
عليك انتهى والانظار التي اشار اليها هي ما اورده الفخري بعد ما تمحل في توجيه الحاشية بمثل هذا
التوجيه الاخير بقوله ولا يخفى ما فيه اذ قد عرفت ان المقصود انه لو كان فرد من العالم حادثا
لتوقف على فرد حادث وهذا مما لا شبهة فيه وعلى تقدير كون المراد حدوث الفعل المطلق
لزوم التوقف على الشرط مما لا يقبل المنع ايضا وغاية ما لزم من استلزام الممكن المحال هنا كون كل فرد
من العالم متقدما على آخر لا تقدم الشيء على نفسه مع ان في الكلام خروجا عن قانون المناظرة انتهى

ويرد على الايراد الاول ان بناء كلام المحشي على ان يكون المراد اثبات قدم الفعل
المطلق ويشير بعد ذلك الى احتمال ان يكون المراد اثبات قدم جميع الافراد فلا يرد
عليه ما ذكره لان بناؤه على الاحتمال الثاني كما لا يخفى واما الايراد الثاني فلم يظهر توجيهه
في بادي النظر والوقت اعز من ان يضيع بالتامل فيه واما الايراد الثالث فهو حق
يتوجه على جميع الاحتمالات كما اشرنا اليه وليت شعري ما وجه دفعه الذي يظهر من التامل
فيما تلي عليك من كلام الفاضل المعاصر فتامل هذا ما قيل في حل هذه الحاشية والاظهر ان
يحمل على الوجه الثاني على بعض الاحتمالات الذي ليس فيه زيادة تكلف والايراد بكونه خارجا
عن قانون المناظرة على ما اوردنا لا يخدش فيه ولا يوجب التوقف في حل الحاشية او التمسك
بعدم وصول فهمنا اليه اذ قد خطأ المحشي في ذلك قطعا كما سيظهر من الحاشية الآتية والفهم
ما هو منشأ، هذا الايراد مذكور صريحا في كلامهم في هذه الحاشية فلا يمكن حمله على وجه لا يرد
هذا كما لا يخفى   مستلزم لتقدم الشيء على نفسه بيان استلزام التوقف المذكور لتقدم
الشيء على نفسه انه اذا لم يكن الفعل المطلق قديما يكون جميع الافعال حادثا موقوفا على
شرط حادث خارج عنها فكان ذلك الشرط ايضا متوقفا على نفسه ضرورة كونه من جملة
الافعال التي توقف عليه نظير ما مر في اثبات الواجب فتامل وقد بين بعض الفضلاء بيانه
ان الحادث المذكور هو اول الحوادث فالشرط الحادث اما ان يكون عينه او متأخرا عنه

عنه وهذا على تقدير الحدوث بالنوع ظاهر جدا انتهى وفيه تامل اذ لعله لا يكون اول حادث بل يوجد
في مرتبة واحدة امور غير متناهية على سبيل الاجتماع وكل فكل حادث يتوقف على شرط حادث
آخر وهكذا ولا ينتهي الامر يكون اول الحوادث حتى يكون متأخرا عن نفسه او عما يتأخر عنه
فلا يلزم الا التسلسل على سبيل الاجتماع لا توقف الشيء على نفسه فالوجه ما ذكرنا فتامل   لا حاجة الى هذا
التقييد بعد تعيين الايجاب بالمعنى المذكور لان الموجب بذلك المعنى اي يمتنع انفكاك الفعل
عنه لا يكون الا تاما ولا يتصور كونه ناقصا فالتقييد بالتام لغو نعم الموجب بالمعنى المشهور اي
ما يجب صدور الفعل عنه قد يكون تاما وهو اذا لم يتوقف على شرط وقد يكون ناقصا وهذا
المعنى ليس بمراد هنا على زعم المحشي فافهم   فان قيل هذا القيد للتوضيح اي ليكون قرينة موضحة
للمعنى المراد من الموجب هنا حتى لا يحمل على المعنى المشهور لا لانه للاحتراز عن الناقص   قلنا
لا توضيح فيه لان الموجب التام مشترك بين الموجب بالمعنى المعتبر عندهما، الذي هو المراد هنا
والموجب بالمعنى الذي قد يراد به الحكيم اي على ما اوجب الفعل في وقته الذي تعلق ارادته به للعلم
بالاصلح والقرينة الموضحة يجب ان يكون مختصة بالمعنى المقصود هذا بدل انكار ان المتبادر من الموجب
التام انما هو المعنى الاخير المقصود كما لا يخفى واعترض الفخري بان المتبادر من الموجب التام ما يكون ذاته
كافية في الفعل من غير احتياج الى الشرط والى العلم بالمصلحة وهذا غير مشترك ولا يخفى ما فيه اذ لو
كان المتبادر هذا فلم يصدق على المعنى المقصود ايضا فانه لا يلزم فيه ان يكون احد الذات كافية

كما يحق فتأمل . وايضا التخلف عن الموجب التام آه هذا اعتراض آخر على الدليل لا دليل آخر على عدم
التوضيح في القيد كما يشعر به عبارة الفخري وقد اشرنا سابقا الى سخافة هذا الاعتراض فان كون الحدوث
على تقدير الايجاب بالمعنى المذكور محالا لا يضر المستدل بل هو يعين مرامه لكن المعترض لم يتوجه (على صيغة المفعول)
اليه وتصدى لتتميم الاستدلال على تقدير امكانه تنزلا واستظهارا فتأمل . وايضا فلذلك التوقف آه
هذا حق فانه اذا كان اثر الموجب بالمعنى المذكور حادثا لشخصه ونوعه على ما ذكره المحشي يلزم التخلف
البتة سواء توقف على الشرط ام لا فلا حاجة الى اعتبار توقفه على شرط والزام التسلسل وما اعترض عليه
بعض المحققين من انه لم يثبت فيما سبق حدوث جميع ما سوى الله تعالى مطلقا وان كان بالنوع بل ذلك
مما لا سبيل اليه عقلا ولو سلم ذلك لا يلزم التخلف على تقدير التوقف على الشروط المتعاقبة وان
كان يلزم التخلف وذلك غير ما ادعاه فتأمل وايضا قد عرفت ان بناء الاستدلال ليس على فرض
الايجاب في الازل بل على الايجاب مطلقا انتهى فيرد على الاول انه كما ثبت سابقا حدوث
جميع الاجسام والاعراض لكن ثبت حدوثها نوعا واما المجردات فلم يثبت حدوثها الا شخصا
لا نوعا لكنه لما لم يثبت وجودها عندهم حكم بحدوث العالم مطلقا كما يشير اليه الشارح في
لا يتوجه سوى الايراد الذي سيذكره الشارح وهو متوجه سواء ادعى ههنا الحدوث النوعي او الشخصي
ولا يتوجه على تقدير دعوى الحدوث النوعي بحث آخر على ما زعمه هذا المحقق فتأمل وعلى الثاني
ان على تقدير تعاقب الشروط يلزم القدم بالنوع البتة كما سيشير اليه المحشي ايضا وهو خلاف الفرض

الفرض اذ لزوم التوقف على فرض الحدوث شخصا او نوعا على ما ذكره المحشي فعلى هذا الفرض يلزم التخلف
البتة بلا توقف على توسيط التوقف وعلى الثالث ان الايجاب بالمعنى الذي ذكره المحشي ايجاب في
الازل وهو ظ نعم جميع ما ذكره المحشي دليل على انه ليس مراد الشارح بالايجاب ما زعمه بل ما هو المشهور
على ما قلنا فتأمل . على هذا التقدير يلزم قدم الفعل المطلق آه هذا تقوية للاستدلال بانه على
هذا الشق كما يلزم التسلسل يلزم خلاف الفرض ايضا اذ على فرض الحدوث بالنوع يلزم القدم بالنوع
ووجهه ظ وفي حاشية بعض الافاضل توجيهات غريبة لهذا الكلام لم نتعرض لها لغاية سخافتها
هذا وقال الفاضل المعاصر لا يخفى على المتأمل انه على تقدير التعاقب يلزم التخلف ايضا الا ان
يكون هناك موجود متجدد متصرم كالحركة يكون تلك الشروط الغير المتناهية اجزاء فرضية له
او مستندة اليه فيلزم القدم بالشخص ايضا انتهى وفيه تأمل اذ يجوز ان يكون الامر المتجدد الذي
فرضه متعددا كان يكون متحركات غير متناهية متعاقبة وح لا يلزم القدم بالشخص اصلا فتأمل
لا يخفى عليك انه على هذا التقدير آه هذا ايضا تقوية للاستدلال بانه يلزم على هذا التقدير التخلف ايضا
لان تلك الشروط ان كانت متحققة في الازل فيلزم تخلف العالم عنها وان كانت حادثة
فيما لا يزال فيلزم تخلف تلك الشروط عن علتها لان علتها ليست الا ذات الواجب وهو متحقق في
الازل بدونها وهو التخلف فاندفع ما في الحواشي الفخرية في قوله هذا اذا كان الاجتماع في الازل
فتأمل قوله لا خفاء عليك آه قال الفاضل المعاصر هذا من تتمة سابقه كما في النسخ المعتبرة وهو الصواب

وقد يذكر في بعض النسخ له مناط آخر هو قول الشارح اذ لو كان حادثا وكانه سهو الناسخ والمراد
انه اذا عرفت ان اللازم على تقدير التوقف على الشروط اما قدم ما فرض حدوثه اذا
كانت متعاقبة واما التخلف لو كانت مجتمعة فاللازم من الحدوث على فرض الشروط في
الحقيقة هو التخلف وانت خبير بان لزومه على تقدير الحدوث بديهي لا خفاء فيه فاي
فائدة في ذكر التوقف على الشروط والغرض استلزام استدراك اعتبار التوقف على الشرط
من جهة اخرى انتهى وفيه بحث اما اولا فلان قوله فاللازم من الحدوث على فرض الشروط
على آخره ثم بين اللازم من الحدوث على ذلك التقدير اما القدم الذي هو نقيضه واما التخلف
وكل منهما محال وليس للحكم بكون الشيء لازما في الحقيقة وجه بل انما هو مجرد وهم فتامل
واما ثانيا فلان الشارح لم يجعل المحذور على تقدير التوقف على الشرط هو التخلف بل التسلسل فلزوم
التخلف بدون ذكر التوقف على الشروط لا يوجب الاستدراك من هذه الجهة وهو ظ
نعم الاستدراك من جهة ان ذكر التوقف انما هو لدفع التخلف والتخلف يمكن الزامه
على تقدير الحدوث مطلقا سواء توقف على الشرط ام لا فذكر التوقف مستدرك بل ينبغي
ان يق اذ لو كان حادثا يلزم التخلف وهذا هو ما ذكره المحشي في الحاشية السابقة فتامل ه
فالصواب هو النسخة التي ذكر فيها المناط وجميع النسخ التي رأيناها كذلك وهكذا نقله بعض
الافاضل وبعض المحشين وغيرهما ايضا وح فهو اعادة للبحث الذي ذكره سابقا بقوله وايضا

ذلك التخلف لازم آه وكانه انما اعاده ههنا ليرتبط به قوله فان قيل الخ وانما اخر السؤال
لانه متوجه على جميع الابحاث السابقة فيناسب تاخيره عنها على ما ذكره المحشي فافهم قال
فيه مراد الشارح قال الفاضل المعاصر معترضا على نفسه فيما اورده على الشارح تقريره ان ما ذكرته من
الاستدراك والمنع وغيره انما يتوجه اذا حمل القدم في كلامه على القدم بالنوع ويحتمل ان يكون
مراده استلزام القدم بالشخص او لجميع الاشخاص الذي هو شخص فلا استدراك اذ لزومه
للايجاب بالمعنى المذكور غير ضروري وكذا لزوم التخلف للحدوث المقابل له وايضا فرض هذا الحدوث
على تقدير ذلك الايجاب ليس من قبيل فرض المتنافيين فلا يمكن فرضه منع لزوم التوقف
او ابطاله مستندا بمحالية ذلك الحدوث ولا منع استحالة التخلف مستندا بلزومه لاجتماع
المتنافيين وايضا لا يلزم من توقف ذلك الحدوث على شرط تقدم الشيء على نفسه
ولا قدم ما فرض حدوثه ولا يكون المفسدة منحصرة في التخلف والا لدل على ان مراده ذلك
قوله اذ لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث اذ لا بد منه مغايرة الشرط للمشروط وتقرير الجواب
ان الاستدراك باق من جهة اخرى هي ان المذكور سابقا هو استحالة قدم العالم مطلقا سواء
كان بجميع الاشخاص او بشخص واحد او بالنوع وانت تحيل الكلام على انه بني فاي حاجة على
ارتكاب استلزام القدم بالشخص او لجميع الاجزاء وايضا منع توقف الحادث على الشرط الحادث
مستندا بالعلم الاصلح باق بحاله على ان في استلزام القدم لجميع الاجزاء المنع الذي قد اشرت

اليه انتهى وانت خبير بان قوله ولا قدم ما فرض حدوثه اي بناء على ما ذكره في توجيه كلام
المحشي وقد عرفت حاله في الحاشية السابقة والوجه على ما قررنا ان يسقط هذا او يقال بدله
ومع انه تمشى الخ ما ذكره في تقوية الدليل من لزوم القدم على فرض الحدوث هذا واما التقوية
الاخرى فتمشيته كما لا يخفى ثم قوله والدليل اي شرح لقول المحشي ولهذا قال الخ وهو كما ترى انظر
ان المراد ان ذكر التوقف انما هو لهذا اي اثبات القدم بالشخص او بجميع الاجزاء
اذ لا يثبت ذلك الا بالتمسك به فلا استدراك فيه فهو اشارة الى دفع الاستدراك
المذكور قبله وكانه لم يتعرض لدفع الايرادات الاخرى الخ اعتمادا على الظهور فتدبر ويرد
على ما ذكر في الجواب اولا ان القدم بالشخص او بجميع الاجزاء اشنع كما اشار اليه هذا الفاضل في
تقرير السؤال فزيادة مقدمته لالزامه ليس استدراكا وهو ظ وما اشار اليه في العلاوة قد
عرفت حاله نعم فيه ما اشرنا فتذكر   الخ اشارة الى جواب اعتراض الخ هذا هو الكلام في
صحة كلام الحكيم الموافق لما افاده في نقد المحصل وقد ذكروا توجيهات اخرى لا يستحق الذكر
فان اردت الاطلاع عليها فارجع الى الحواشي   الخ بدو لما لم يثبت عندهم وجود
المجردات اي العقل واما النفس فان ظ ان الحكيم قائل بوجودها لكن اثبات حدوثها على
ما قرره الشارح هناك يتوقف على اثبات الاختيار فلم يثبت فيما سبق حدوث الموجودات
الواقعية الخ فافهم   اقول العمدة في اثبات حدوث العالم الخ فان قلت هذا لا يدفع

لا يدفع الايراد عن الحكيم اذ هو لم يتمسك في حدوث العالم بذلك قلت لعله لم يتعرض له لشهرته ويكون
بناء كلامه عليه لا على ما يبتني منه على ان ما ذكره في بحث حدوث النفس من قوله وهو ظ على قولنا
لا يبعد ان يكون اشارة الى هذا اي حدوث النفس ظ على قول المليين القائلين بحدوث العالم مطلقا
فافهم واعترض بان اثبات حدوث العالم بالاجماع والحديث دور اذ حجية الاجماع والحديث
موقوفة على ثبوت الشرع وثبوت الشرع على العلم بصدق الانبياء والعلم بصدقهم موقوف على العلم   موقوف
بقدرته تعالى والا لجاز ان لا يقدر على منع اظهار المعجزة على يد الكاذب فالجواب ان العلم بصدق
الانبياء لا يتوقف على القدرة بالمعنى الذي ذكره المحشي بل بالمعنى المشهور فلا دور وقد اشرنا
الى ذلك سابقا فلا تغفل على انه يمكن ان يدعى ان بمجرد مشاهدة المعجزة يحصل العلم بصدق النبي صلعم
صاحبها بلا احتياج الى مقدمة اخرى كما نقل عن محققي الحكماء، ومع ما يمكن اثبات الاختيار
بالمعنى المشهور بعد اثبات الواجب الخ بهذا الطريق فلا دور فتامل وقال بعض المحققين ولكن
ان يقال ان اثبات النبوة موقوف على وجود القدرة والاختيار لا على العلم بوجودها لانا
نعلم بداهة ان اظهار المعجزة على يد الكاذب قبيح عقلا يجب تنزيهه تعالى عنه وهذا القدر كاف
في اثبات النبوة وبعد اثبات النبوة يثبت صدق النبي واذا ثبت صدقه يثبت صدقه
في كل ما اخبر به ومنه حدوث العالم فيجوز ان يكون اثبات النبوة موقوفا على اصل القدرة
والاختيار والعلم بالقدرة والاختيار يكون موقوفا على اثبات النبوة فقد حصل اختلاف

الجهة فيلزم الدور انتهى ولا يخفى ما فيه لان العلم بان اظهار المعجزة على يد الكاذب قبيح يجب تنزيهه
تعالى عنه انما هو بعد العلم بقدرته واما قبل ذلك فيشكل دعوى ذلك جدا والظ لو امكن دعوى
ذلك فهذا يكفي في اثبات القدرة ولا حاجة الى التمسك بالشرع وحدوث العالم فافهم
هكذا ينبغي تقرير الايراد عليه لا كما في بعض الحواشي   والحديث المشهور هو قوله عليه السلام
كان الله ولم يكن معه شيء الذي لا دليل عقلا يعارضه فان دلائل القدم كلها مدخولة و
قد سبق في بحث الجواهر والفاضل المعاصر قد تصدى لها وللجواب عنها ولما لم يكن موضعه
ههنا والتعرض له يستدعي زيادة الاطناب ومع ذلك قد علم بعض ما في كلامه في تضاعيف
كلماتنا السابقة فقد اعرضنا عن ذلك   اي لا دليل عقلا عليه كانه ليس تفسير القول المهم غير
معقول له بعد تمام الكلام ببيان لكونها غير معقوله اي باطلة عند العقل ويمكن ان يجعل قوله غير ملتفت
اليه تفسيرا له فافهم   لا يوجد جوهرا انما خص الجوهر بالذكر مع انه لا يجوز ان يكون موجدا للاعراض
المفارقة الظ على زعمهم لكونه اقوى واظهر ويشير بعد ذلك الى التعميم هذا وقال الفاضل المعاصر
اختص الجوهر بالذكر لانه الغرض وهو كما ترى فافهم   وهذا مما اتفق كلام الحكماء فانهم
متفقون على ان جميع الموجودات صادرة منه تعالى وان الوجود معلول له على الاطلاق هكذا في
شرح الاشارات وما شابه هذه العبارة كثير في كلامهم   كان للعدم شركة في افادة الوجود اه
اعترض عليه بان الممكن في حد ذاته وان كان عدما صرفا وليسا محضا فلا يمكن ان يوجد شيئا بذلك

بذلك الاعتبار لكنه موجود بعد تاثير الفاعل فيه فبعد ذلك يمكن ان يوجد شيئا ولا يلزم منه
شركة العدم في افادة الوجود انتهى ولا يخفى واجاب عنه السيد الداماد قدس سره بان العقل
يحلل الموجود الى ما بالقوة والى ما بالفعل ويحكم بانه باعتبار كونه بالقوة لا دخل له في الايجاد
فيكون ذلك باعتبار وجوده بالفعل ووجوده بالفعل انما هو من الواجب فيكون هو موجدا وفيه
ما لا يخفى فانه اذا كان ذات الممكن موجدا للشيء باعتبار كونه موجودا لا يلزم الا ان يكون فاعله
علة بعيدة لذلك الشيء لا ان لا يكون الموجد الا هو وهو ظ وقال بعض المحشين العقل يحلل الممكن
الموجود الى ما بالقوة والى ما بالفعل ثم يقول ان ما بالقوة لا دخل له في اخراج الشيء من القوة
الى الفعل فيطرحه خلف قاف ثم ينظر الى ما بالفعل فلو كان مشوبا بالقوة فيحلله الظ وهكذا الى
ان ينتهي الى ما بالفعل المحض وليس هذا الا الواجب بالذات تعالى انتهى ولا يخفى ما فيه هذا وفي الحواشي
الفخرية ان اراد بالمعنى في قوله معنى ما بالقوة الصفة المتحققة في الواقع سلمنا الملازمة لكنا لا نسلم
ان العقل كذلك لما تقرر عندهم من انه ليس له حالة منتظرة وان اراد به اعم من ذلك حتى يشمل الامكان
الذاتي الذي ينتزعه العقل من مجرد ملاحظة ذات الممكن منعنا الملازمة مستندا بانه ليس للعدم
الذي ينسب العقل ذات الممكن اليه والى الوجود في الملاحظة تحقق في نفس الامر حتى يكون له شركة
في افادة الوجود وكان لما بالقوة شركة في اخراج الشيء من القوة الى الفعل انتهى واجاب عنه السيد
الداماد قدس سره ومن تبعه بالفرق بين معنى ما بالقوة على التنكير وقولنا معنى ما بالقوة على الاضافة فان المراد

من الاول هو ان يكون الذات بالفعل ويكون بعض ما وصفه ما له بالقوة وهذا لا يكون الا في
الماديات لان المجردات جميع صفاتها حاصلة لها بالفعل والمراد من الثاني ان يكون الذات
والصفة كلاهما داخلين تحت مفهوم ما بالقوة وهذا المعنى شامل للماديات والمجردات اذ
كل ممكن بما هو ممكن من حيث ذاته لا يكون الا بالقوة ومراد المستدل هو الثاني وفيه ان هذا
يرجع الى اختيار الشق الثاني الذي ذكره ولا يدفع ما اجاب عنه اذ مراده ان الممكن اذا وجد
فهو موجود بالفعل وليس بالقوة اصلا فيجوز ان يكون بذلك الاعتبار موجدا لشيء وانما هو بالقوة
بحسب اصل ذاته وعند ملاحظة العقل ذاته وهو بهذا الاعتبار ليس موجدا ولا يدفع ذلك بما افاده
هذا ولا يخفى ان كلامه على ما ذكرنا يرجع الى الاعتراض الذي ذكرنا لكن فيه تطويل وترديد لا طائل
تحته فائدة واعترض الكرم على المحشي بان ما نقله لا يدل على ان الممكن لا يمكن ان يكون مؤثرا في الجسم
لانه لا يمكن ان يكون شرطا وواسطة في الايجاد فلم لا يجوز ان يكون لبعض المجردات قدرة
واختيار على ايجاد الاجسام كقدرتنا واختيارنا على حركاتنا على مذهب الاشاعرة ويكون ايجاد العالم
الجسماني الحادث من المبدء الاول القديم على سبيل الايجاب مشروطا بها فيكون واسطة
بهذا المعنى لا بد لنفي ذلك من التدليل واجاب الفاضل المعاصر سلمه الله تعالى بانه يمكن نقل الكلام
على هذا التقدير الى تلك القدرة وعلة حدوثها فيلزم اما قدمها وقدم الاجسام الموقوفة
عليها او التسلسل ثم قال فان قلت لم لا يجوز ان يكون علم ذلك المجرد القديم في الازل بالاصلح

بالاصلح بحال العالم الجسماني وارادته القديمة شرطا ومرجحا لحدوثه عن الموجب القديم في الوقت
الذي هو الاصلح بحاله كما يقال في علة تخصيص الفاعل حدوث فعله بالوقت المعين قلت
فرق بين ان يكون صدور الفعل عن الفاعل الموجب مشروطا بعلم شيء آخر وارادته وبين ان
يكون علم الفاعل المختار نفسه مرجحا لتعلق ارادته في الازل بحدوث الفعل في وقت معين لمصلحة
عن الثاني يمكن انفكاك الفاعل مع العلم والارادة في الازل عن ايجاد الفعل عنه بل قد يجب
بخلاف الاول اذ لا يمكن على ذلك التقدير انفكاك الفعل عن وجود الفاعل مع وجود الشرائط
فليتدبر انتهى وانت خبير بان التفرقة تحكم توضيحه انه لا شك انه اذا تعلق علمنا بالصلحية شيء
في وقت وقدرتنا على فعله واستجمع سائر الشرائط فالتخلف انما هو اذا لم يفعل ذلك الشيء في ذلك
الوقت واما قبله فلا على قياس ما نقل عن الحكماء وظاهر انه سواء في هذا ان يكون الموجد لذلك
الشيء في الواقع هو العبد او الله تعالى فاذا كان الموجد لجميع الاشياء هو الله تعالى على ما ذكره المحشي
فلا محذور في تاخيره ايجاد شيء الى الوقت الذي تعلق ارادتنا بفعله فيه ومع ذلك يتوجه الكلام و
لا يثبت المرام فتامل والاعراض المفارقة الخ قال الفاضل المعاصر دام ظله هذا ناظر
الى ما قال الشيخ الرئيس في اول سادسة الهيات الشفاء انا لا نعني بالفاعل العلة التي تفيد وجودا
مباينا لذاتها اي لا يكون ذاتها بالقصد الاول محلا لما يستفيد منها وجود شيء يتصور به حتى يكون
في ذاته قوة وجوده ثم قال وذلك لان الالهيين ليسوا يعنون بالفاعل مبدء التحريك فقط كما

كما يعنيه الطبيعيون بل مبدأ الحركة في الوجود ومفيده مثل الباري تعالى وأما العلة الفاعلية
الطبيعية فلا يفيد وجودا غير التحريك بأحد أنحاء التحريكات فيكون مفيد الوجود في الطبيعيات
مبدأ حركة انتهى كلامه أقول والغرض من ذلك التقييد استثناء الحركة كما ينادي به
كلامهم وذلك لأن مبدأ الحركة ليس مفيد الوجود أمر بالفعل الوجود حتى يجب أن يكون
بل بناء على معناها بالقوة فإن الحركة بمعنى كون الشيء بين المبدأ والمنتهى على ما استقر عليه رأي
المحصلين كمال لما بالقوة فللحركة من جهة ما هو بالقوة إذ المتحرك ما دام في أول المسافة
ساكن فهو متحرك بالقوة وواصل إلى الغاية بالقوة فإذا تحرك حصل له كمال وفقد أول وبه
يتوصل إلى كمال وفقد ثان هو الوصول إلى الغاية لكنه ما دام له ذلك الكمال فهو بعد بالقوة
فهي حالة ما بين صرافة القوة ومحوضة الفعل ولذلك لا يكون فاعلها القريب إلا شيء فيه
قوة من جهة وفعلية من جهة كما أن موضوعها أيضا يجب أن يكون كذلك وأما الأمر المتصل المعقول
للمتحرك بين المبدأ والمنتهى المسمى بالحركة بمعنى القطع فذلك لا وجود له البتة بالفعل إلا
في الذهن هذا محصل ما قال بهمنيار في التحصيل في فصل تحديد الحركة وبه يظهر معنى قول المحقق رحمه الله
وهذا لا ينافي كون حركات العباد صادرة عنهم وبه يندفع ما قيل إن ما ذكره لو تم لدل على
أن فاعل حركات العباد أيضا هو الله ولا اضطراب في الكلام كما زعم بعض الأعلام
فاستقم كما أمرت واغتنم بما رزقت انتهى وفيه بحث أما أولا فلأن نقل كلام الشيخ

الشيخ ههنا مما لا وجه له لأن مراده ليس استثناء الحركة بل أن المراد بالفاعل ليس مبدأ الوجود
مطلقا وتقييد الشيء في تعريف الفاعل بكونه مباينا لذاتها بالمعنى الذي ذكره إنما هو لإخراج
الموضوع عن تعريف الفاعل من حيث هو موضوع وإلا فالفاعل للحركة من حيث هو فاعل لها
داخل في الفاعل عنده لكن ذلك يظهر بالتأويل في كلامه ما نقله وما لم ينقله فتأمل وأما ثانيا
فلأن ما ذكره من أن الحركة ليست أمرا بالفعل الوجود حتى يجب أن يكون فاعلها بل بناء على
معنى ما بالقوة غير صحيح بل الحركة التوسطية أمر متحقق في كل آن فرض في أثنائها الحركة بالفعل نعم
يتوصل به إلى كمال آخر هو الوصول إلى الغاية وهو بالقوة وإذا كان أمرا بالفعل فلا يجوز
أن يكون فاعله أمرا بالقوة على ما زعمه وأما ثالثا فلأنه إذا جاز أن يكون فاعل ما فيه
جهة فعلية وجهة قوة أمرا مثله فيجوز أن يكون الممكن أيضا فاعلا لممكن آخر من الجواهر والأعراض
المفارقة أيضا إذ في كل منها جهة قوة وجهة فعلية فتأمل وأما رابعا فلأن ما ذكره من أن
الحركة القطعية لا وجود لها إلا في الذهن مما لا دليل عليه بل الحق جواز كونها موجودة في
الخارج لكنها على سبيل التدريج ولا وجه لإنكار وجودها في الخارج والقول بوجودها في الذهن
إذ في شيء من الذهن والخارج لا يمكن أن توجد دفعة فلو جاز الوجود على سبيل التدريج في الذهن
لجاز في الخارج أيضا وإلا فلا يتحقق في الذهن أيضا نعم ما ذكره في الحركة التوسطية من كونه أمرا
بين صرافة القوة ومحوضة الفعل لو قيد في الحركة القطعية لكان له وجه فافهم فظهر بما أوردنا

ان الاعتراض الذي نقله عن البعض متوجه ولا يندفع بما ذكره ههنا كلام آخر يرد على المحشي
وهو انه اذا جاز ان يكون موجد الحركة هو الممكن فلا يندفع حديث الواسطة اذ يجوز
ان يكون ذلك الموجد القديم المختار بقدرته وارادته وعلمه الحركة في وقت معين وذلك
جائز ويكون تلك الحركة شرطا لايجاد الواجب العالم على سبيل الايجاب نعوذ بالله منه
فلا يثبت اختيار الواجب بما ذكره هذا وقد حمل بعض الافاضل كلام المحشي ههنا على
الدعوى الكلية على ما يقتضيه الدليل المنقول وقال في قوله المفارقة لذوات الموجد اي
المباينة لها اما لان المفروض هو الجواهر والاعراض المادية وهي متباينة بالنسبة الى تلك
الواسطة المفروضة انها مجردة واما لان العلة يجب ان يكون مباينا للمعلول بوجه وحيث قوله
وهذا لا ينافي كون حركات العباد الخ اشارة الى رد كلام من يقول اذا كان التأثير في الكل
من الله تعالى فالعباد مجبورون تقريره انه لا يلزم من عدم تأثير العباد في افعالهم بمعنى الافاضة
واخراج الشيء من العدم الى الفعل لان هذا شأن من لا شائبة للعدم والقوة فيه عدم كونهم
موقوفا عليهم لافعالهم فوجودهم مع القدرة والاختيار من اجزاء العلة التامة بمعنى انه
لو لم يكن وسائط لم يظهر تلك الافعال من العدم الى فضاء الوجود وهذا القدر كاف في كونهم غير
مجبورين وهذا لا يرجع الى رأي الاشعري فانه يقول بانه لا ارتباط عقلي بين ممكنين اصلا بل
عادة الله جارية بان يتحقق افعال العباد مثلا عقيب ارادتهم وليست اراداتهم موقوفة عليها

عليها حتى قالوا ان الحكم النتيجة فائضة من المبدأ الفياض من غير رابطة عقلية بين المقدمات والنتيجة
بل بطريق جري عادة الله بفيضان النتيجة عقيب ترتيب المقدمات وبالجملة فعل العبد عندهم
انما هو بمنزلة ان يحمل انسان شيئا وينقله بانفراده ويضع شخص آخر يده تحت هذا فانه لا اثر
لوضع يده في نقله وهذا بخلاف ما ذكر فان ارادة العبد مما يتوقف عليه الفعل وجزء اخير للعلة
التامة له وليس بمجرد جري العادة فلا يتوجه على هذا المفاسد التي يتوجه على الاشعري ولا يحتاج
الى دعوى الضرورة التي ادعاها الحكم في استناد افعالنا الينا اذ لو لا الاستناد والفعل غير اعطاء
الوجود فافهم وانت خبير بان هذا التوجيه مع بعده جدا الحق تأبى فان ما ذكره في جواب
لزوم كون العباد مجبورين مما يشكل تصحيحه جدا لانه اذا كان افاضة الوجود من جانب الله تعالى والارادة
التي من العبد موجدها ايضا هو الله تعالى وبعد تحقق الارادة يقتضي الوجود البتة فما تقصير العبد وكيف
يجوز عقابه على ما لا مدخل له فيه اصلا هذا ولا يخفى انه لو لم يقيد ايضا بان الافاضة من المبدأ كان الاشكال
واردا والشك دفعه على ما فصلناه في تعليقاتنا على شرح المختصر لكن بعد القول بذلك يصير اقوى
فتامل ثم لا يخفى ان ما اوردناه على المحشي آنفا لا يندفع بهذا التوجيه اذ لا شك ان للممكن ان يختار
بارادته وعلمه وقتا خاصا للحركة سواء كان موجدا لها ام لا ولا يلزم التخلف فيجوز ان يكون
تلك الحركة شرطا لايجاد الواجب العالم على ما ذكرنا فتدبر   الشيخ تقرير الدليل الاول الخ
لا يخفى ان هذا الدليل انما يناسب نفي الاختيار بالمعنى المشهور كما اشرنا اليه سابقا ولا ينطبق على نفي الاختيار

بالمعنى الذي ذكره المحشي لانه لا يلزم منه الا ان يكون التأثير عند الاستجماع واجبا وبدونه ممتنعا وهو
لا ينافي حدوث العالم الذي يرجع اليه معنى الاختيار الذي ذكره اذ لعل في وقت الحدوث استجمع الشرائط
ووجب الحدوث وقبله لم يستجمع وامتنع وتتميمه بانه لما وجب صدور الاثر بالنظر الى الارادة
فيكون حال الاستجماع للشرائط حال تحقق الارادة والارادة لازمة للذات عندكم فيستحيل
الانفكاك عنده بالنظر الى الذات فبطل الاختيار الذي ذكره على ما في بعض الحواشي تكلف جدا
اذ ليس في الاستدلال المذكور منه عين ولا اثر وايضا ما ذكر في الجواب لا يناسب هذا كما لا يخفى بل
الجواب ما افاده المحشي في دفع فان قيل فتأمل وقال الفاضل المعاصر المثبت بالدليل المذكور هو
القدرة الملازمة للحدوث المختصة بالمتكلم وهي اخص من المعنى المتفق عليه بينه وبين الحكيم فاثباتها
ملزوم اثباته ونفيها لازم نفيه والشبهة الثلثة باجوبتها غير مختصة به وبل لا بقدرة الباري تعالى
كما لا يخفى انتهى وفيه ان المعنى الذي ذكره المحشي للقدرة ليس اخص مطلقا من المعنى المشهور بل من وجه
كما لا يخفى فلا يلزم من نفي القدرة بالمعنى المشهور نفي ذلك المعنى ايضا حتى يتكلف ويقال ان ايراد
تلك الشبهة ههنا بذلك الاعتبار الا ان يقال ان المدعى ههنا وان كان اثبات القدرة
بالمعنى الذي ذكره المحشي بالدليل المذكور على ما قرره لكنه يثبت القدرة بالمعنى المشهور ايضا فالمثبت
بذلك الدليل اخص من القدرة بالمعنى المشهور فايراد الشبهة المذكورة بذلك الاعتبار ولا يخفى
ما فيه من التكلف والتعسف فافهم وما ذكره من عدم اختصاص تلك الشبه بقدرة الباري تعالى

الباري تعالى كلام حق فلا تغفل   المناسب اي وذلك لان لفظ الانفهام يشعر بزيادة الارادة
مع انها عين الذات عندهم فالمناسب تبديله بالاعتبار وفي الحواشي الفخرية حمل الانفهام على
الانفهام في الملاحظة والاعتبار وفيه تكلف وكان المحشي المناسب لا يأبى عن جواز التأويل والفاضل
المعاصر ذكر ان المحشي لما زعم انه حسب ان الارادة زائدة على الذات عندهم كما سيقول
فلذا لم يأوله فتأمل   قلت لما كان الخ قال بعض المحشين ويمكن ان يقال ان الوجود الازلي
للعالم يجوز ان يكون ممتنعا فكون الواجب وجميع صفاته الكمالية قديما لا يكفي في ايجاده لان الممتنع
لا يصير متعلق الايجاد وفيه تأمل لان الوجود الازلي للممكن اذا كان ممتنعا لذاته فذاته لا بد ان
تقتضي العدم فان اقتضى العدم مطلقا فيجب ان يكون معدوما دائما والا يلزم الانقلاب وان اقتضى
العدم في وقت خاص آل الامر الى مدخلية الوقت فلا بد من القول بقدم الزمان وح فلا حاجة
الى التمسك بما ذكر اذ القول بقدم الزمان يكفي لتصحيح ربط الحادث بالقديم كما اشرنا اليه سابقا و
لا يلزم التمسك بكون الوجود الازلي للممكن ممتنعا لذاته فان قلت لعله اقتضى العدم قبل الوجود
لا العدم في وقت خاص حتى يلزم ما ذكرت قلت فلا بد ان يثبت له دائما العدم قبل الوجود
وانه محال وبالجملة الممكن ان اقتضى العدم بذاته من غير مدخلية شيء آخر يجب ان يكون معدوما دائما
بالعدم الذي هو مقتضاه ان كان عدما مطلقا فعدما مطلقا وان كان عدما في وقت خاص فعدما
في وقت خاص اي يجب ان يكون معدوما دائما في ذلك الوقت وانه مح وكذا ان كان المقتضي

العدم قبل الوجود او مقيد آخر مثله وان اقتضى العدم بعد فلعله شيء آخر من وقت او غيره فاذا
لم يكن ذلك الوقت مثلا لم يقتض العدم واستعد لايجاد الفاعل اياه فتنتقض الكلام الى ذلك
الامر الآخر ويبقى الاشكال بحاله فان تمسك بقدم زمان الموهوم فهو على تقدير صحته يكفي في دفع
الاشكال ولا حاجة الى ما ذكره فتأمل كلام الاشارة اليه متعلق بجميع ما ذكر في ذيل قلت وموقع
الاشارة ما مر منه في الحاشية المعنونة بقوله وجميع على انه قادر حيث قال بل يكفي علم الفاعل بالمصلحة
في ترجيح ايجاد العالم في الوقت الذي اوجده فهو قائل بالايجاب الخاص وجود وهو ايجاب
الحادث بالنظر الى علم الفاعل بنظام الخير ومصالح الغير انتهى فلا حاجة الى جعله اشارة الى مجرد
قوله وان تحقق الايجاب بمعنى استحالة الانفكاك نظرا الى الدواعي وقريب منه ما ذكره الفاضل المعاصر فافهم
الشيء بل يحققه فان القادر الخ توضيحه ان القادر هو الذي اذا اراد الفعل مثلا وجب صدوره
عنه اذ لو امكن عدمه بعد ارادته لم يكن قادرا عليه فالوجوب بسبب الارادة لا ينافي الاختيار بل لابد
في الاختيار منه وقال الفاضل المعاصر بل يحققه اذ كون الارادة موجبة لصدور الفعل كاشف عن
امكانه بالنظر الى ذات الفاعل من حيث ملاحظتها وقوله فان القادر الخ دليل عدم المنافاة
وفيه اشعار الى تفسير القدرة وههنا يظهر التلازم الذي ادعاه المحقق بينهما في صدر البحث فافهم انتهى
وما ذكره في التعليق عليه جدا كما ترى والصحيح هو ما ذكرناه وقوله فان القادر الى ما ذكرنا تعليل لكل
من عدم المنافاة والمحققية كما لا يخفى ثم لا يخفى ان من كلام الشيخ ههنا انما يظهر ان المراد من التفسيرين

من التفسيرين واحد اي ان المراد به صحة الفعل والترك لانه اذا شاء فعل واذا لم يشأ لم يفعل فرجع الى التفسير
الاخر لا ان بين ظاهريهما تلازما كما هو ظاهر ما ادعاه المحشي هناك فافهم وقد بينا وجه التلازم هناك
فتذكر وقال السيد الشريف في شرح المواقف في تعليل قول المصنف بل يحققه لانه فرعه يعني ان الوجوب
بالاختيار فرع الاختيار وفيه تأمل يظهر بالتأمل فتأمل لقائل ان يقول الى الظاهر ان هذا الايراد
هو الايراد السابق بعينه كما يشهد به قوله وايضا وانما اعاده ههنا لزيادة التوضيح وللاشارة الى
ان عينية الصفات لا ينافي القدرة والاختيار بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل على ما ذكره الحكماء
ولا يراد السؤال والجواب المذكور بقوله فان قلت الخ ومع ذلك مراده بالاختيار الذي هو مراد المتكلمين
هو عدم امتناع الانفكاك على ما ذكره سابقا المستلزم للحدوث لا صحة الفعل والترك فانه قد ذكر
سابقا انه يرجع الى التفسير الاخر وان المراد به صحتهما بالنظر الى الذات من حيث هو وهو لا ينافي
الوجوب بسبب الارادة وان كان عين الذات هذا وقال الفاضل المعاصر الظاهر السابق انه يعني
ان المتكلم لما لم يكتف في قدرة الباري تعالى التفسيرين المذكورين المسلمين عند الحكماء بل قال انها عبارة عن
كونه تعالى بحيث يصح عنه صدور الفعل تارة وعدمه اخرى فلا يمكنه القول بان صدور الفعل بالنظر الى الله
الارادة والعلم الغير الزائدين على الذات بل الزائدين القديمين الخ وجب وعدمه ممتنع كما قوله
الحكيم فالوجوب بالاختيار ينافي الاختيار على اختياره الا ان يختار تعدد الاختيار كبعض المعتزلة والكرامية
والفرق بين هذا الايراد وما في الحاشية السابقة ظ لا يحتاج الى البيان انتهى وفيه تأمل لان المتكلمين

فسروا في المشهور القدرة بصحة الفعل والترك كما فسره الحكماء وهو يرجع الى التفسير الآخر ولا غبار عليه
وليس في كلامهم معنى آخر للقدرة لا ما ذكره هذا الفاضل ولا غيره لكن المحشي حمل الايجاب ههنا
على الانفكاك ليكون القدرة المقابلة له مختصة بالمليين وح فان كان المراد ان القدرة امتناع
بذلك المعنى الذي افاده المحشي ينافي الوجوب بالاختيار اذا كان عين الذات فهو الايراد السابق
بعينه وان كان امرا آخر فلا وجه له وبالجملة كون هذا الايراد غير الايراد السابق غير ظ لا بد من البيان
فانا لا نرى ورود ايراد ههنا غير ان حدوث العالم لا يجتمع مع القول بالوجوب بسبب الارادة
التي هي عين الذات فتامل وقوله بل الزائدة القديمة ايضا كانه اشارة الى ما اورده بعض
المحشين على المحشي من ان التقييد بعدم زيادة الارادة ليس لشيء اذ على تقدير زيادة الارادة
ايضا يلزم الفساد المذكور وفيه تامل لانه على تقدير الزيادة والحدوث كما هو مذهب بعض المعتزلة
والكرامية لا اشكال والقائل بكونها زائدة قديمة انما هو الاشعري ولا اشكال عليه لانه لا يقول با
لوجوب فالايراد مختص بالقائلين بالعينية كما فعله المحشي وهو ظ واعلم ان بعض المحققين فرع
على ما ذكر ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار انه ح فلا تشنيع على الحكماء في القول بالايجاب
اذ القول بالايجاب لا ينافي القدرة سواء كان الايجاب دائما ام لا وانت خبير بعدم وقعه
اذ لم يشنع احد على الحكماء من هذا الوجه وانما شنع من شنع لزعمه انهم قائلون بالايجاب بالمعنى
الآخر الذي ذكرنا سابقا حتى يكون فعله عياذا بالله من قبيل افعال الطبايع والتشنيع ح في موقعه

في موقعه لكن الكلام في منشأ الزعم هذا ثم قال ذلك المحقق واما القدرة بالمعنى الذي ينبغي ان
يكون مراد المتكلمين وهو صحة الفعل والترك بالامكان الوقوعي فلا يجامع القول بالايجاب
مطلقا سواء كان دائما او لا فان الظاهر ان مرادهم بالقدرة صحة الفعل في وقت وتركه في ذلك دائما ام
الوقت اذ المراد بالترك في قولهم صحة الفعل والترك ما هو مقابل للفعل ووحدة الزمان
معتبرة في التقابل فالترك الذي يفرض في زمان الفعل هو المقابل للفعل لا الذي يفرض قبله لعدم
اتحاد الزمان فالفعل اذا وجب في وقت ما لا يمكن ان يكون فاعله بالاختيار فيه لعدم امكان
وقوع الترك فيه فالقول بالاختيار بهذا المعنى ليس الا للاشعري فقط اذ عنده يجوز ان يقع
بدل الفعل تركه لعدم قوله بالوجوب اصلا فعنده الفاعل مختار وان كان العالم قديما فعلى هذا
لا يرجع النزاع في الايجاب والاختيار على طائفة سوى الحدوث الاثر وقدمه فاني ان هذا
النزاع لا ينبغي ان يكون الا بين الاشعري والحكيم فاحفظ هذا انتهى وفيه تامل ظ فان مرادهم
بالصحة هو الصحة بالقياس على الذات بدون اعتبار الارادة كما اشرنا اليه سابقا لا الامكان
الوقوعي على ما زعمه ثم بعد حمله على الامكان الوقوعي يجب حمله على الفعل والترك في وقتين
وان كان تكلف حتى لا يلزم ما ذكره وكيف يحمل العبارة الواقعة في كلام المتكلمين قاطبة
وبعض الفلاسفة ايضا على ما لا يستقيم الا على مذهب الاشعري فلقد حق اذن ان يطرح ما ذكره فظهر
خلف قاف غير تعلقها بالمراد يعني في وقوع ووجود مراده لا انه قائل كحدوث التعلق

كما هو مذهب بعضهم اذ الارادة متعلقة عنده في الازل بحدوث الفعل في وقته الذي

هو المراد وهكذا افادة الفاضل المعاصر   ايراد تحقيق شاف كاف في تعريف الكشف بان ما

ذكره كلام مجمل غير شاف لورود الاعتراض المذكور عليه والتحقيق الشافي عنده ما هو سيذكره

في اخر هذه الحاشية بقوله اقول قد مرت الاشارة اه وقد اشار اليه في الحاشية السابقة

بقوله قلت اه   والا لزم اجتماع علل وقع يلزم التخلف الخ كما يظهر مما سبق فتذكر

قلت تخلف المعلول عن علته اه فان قلت فعلى هذا علة الحادث لا يكون موجودة الا

في ان وجد المعلول بعده اذ لو وجدت قبله الخ لزم التخلف مع البتة وقع فعلة تلك العلة الخ

يجب ان يكون موجودة في ذلك الان اذ لو وجدت قبله بالزمان يلزم التخلف وبالان

تتالي الانات فلزم اذن وجود العلل الغير المتناهية في الان المفروض وعاد المحذور والنقض

النقض كما يحكم باستحالة التخلف مع تخلل زمان كذلك يحكم باستحالة تحقق العلة في ان والمعلول بعده

بل يحكم بوجوب كون المعلول الخ في ذلك الان فمنع الاول وتجويز الثاني مما لا وجه له

قلت قد ذكرنا سابقا ان انهم تشبثوا بامر تدريجي الوجود غير قار الذات كالحركة يكون

انما حما تحققها بانقضائها ويكون هو شرطا لوجود الحادث ومعدا له كيف يكون ان اخر

انقضائه هو ان اول وجود الحادث وكل قطعة فرض من ذلك الامر يتوقف على قطعة اخرى

سابقة عليها يكون معدا لها في ذلك الوجه فلا اشكال فان قلت فعند وجود القطعة الاولى

الا لم يجب وجود القطعة الثانية بتمامها فلت كل جزء فرض من القطعة الثانية يعلل

وجود الجزء السابق عليه شرط لوجوده ومعد له فالم يوجد لا يوجد فلم يلزم وجود القطعة الثانية

بتمامها عند انقضاء القطعة الاولى فتامل فان قيل الممكن كما يحتاج الى علة في

الحدوث كذلك يحتاج اليها في البقاء فكيف يتقدم عليه قيل انما يحتاج في البقاء الى العلة المفيدة

للوجود لا الى جميع ما يتوقف عليه ابتداء وجوده فتدبر   اما تخلف العلة التامة اه قال الفاضل

المعاصر انت خبير بان ذلك التخلف انما يلزم على المتكلم القائل بان البارئ تعالى موجود قبل

وجود العالم في زمان موهوم غير متناهي البداية لا يكون فيه شيء من الممكنات واما من قال بتعاليه

عن الزمان واختصاصه بالجسمانيات وعدم معقوليته قبلها كما عليه المحققون منهم فكلا انتهى وانت خبير

بان ههنا كلامين احدهما انه ليس قبل وجود العالم زمان لا موجود ولا موهوم فيلزم التخلف

وقد ظهر حاله في تضعيف الكلمات السابقة فتذكر وثانيهما انه تعالى ليس زمانيا والتخلف انما يلزم

ويستحيل اذا كانت العلة التامة موجودة في زمان موجود او موهوم لم يوجد المعلول فيه وفيه بعد

تسليم صحة كونه تعالى غير زماني انه على هذا يلزم جواز عدم الحادث مثلا في اليوم وان تحقق جميع

ما يتوقف عليه وجوده لكونه تعالى غير زماني وفي الزمن لا كلام لنا معه فتفطن   بناء على

انه لا يجوز الترجيح بلا مرجح قال الفاضل المعاصر اشارة الى ان محالية تخلف العلة التامة عن المعلول ثبت

بالذات بل من حيث انه يستلزم الترجيح بلا مرجح فلو ظهر انه غير مستلزم له او فرض جوازه
لما يقول الاشعري لم يكن ذلك محالا وهذا بخلاف تخلف المعلول عن العلة التامة اذ
الظاهر انه محال لذاته مناقض لتمامية العلة وعليته ثم هذا الكلام منه رحمه الله كانه تمهيد للجواب
عن اصل الايراد الثاني وفيه نظر اما اولا فلان محالية تخلف العلة التامة عن المعلول من حيث
انه يستلزم الترجيح بلا مرجح بل الترجح بلا مرجح ولم يقل احد بجوازه وكانه كان في عبارة
المحشي في نسخته الترجيح كما وقع في النسخة التي عندنا فغفل ولا يخفى ان مثل هذا السهو بعيد عن الشيخ
واما ثانيا فلانه لا فرق بين تخلف المعلول عن العلة التامة وتخلف العلة التامة عن المعلول فليس شيء منهما
محالا ذاتيا نعم قد يطلق العلة التامة على ما يترتب المعلول عليه بالفعل وح فتخلف المعلول عنه محال
لذاته لكن لا فرق ح ايضا بين تخلف المعلول عن العلة التامة او تخلف العلة التامة عن المعلول الا
بالعبارة ثم هذا الكلام لا يخفى انه لا يمكن ان لا يكون تخلف العلة التامة عن المعلول مستلزما للترجيح بلا مرجح
وحديث العلم بالاصلح لا يدل على جوازه بل انما يقتضي ان العلة ليست بتامة بدون الوقت
وبعد تحقق الوقت لا تخلف فلا يلزم تخلف العلة التامة عن المعلول لانه لزم التخلف المذكور
على وجه غير مستحيل على ما ذكره هذا الفاضل ويظهر من كلام المحشي فتامل ثم انه قد ذكرنا سابقا ان
انه يمكن نقض الكلام ح في الوقت ويبقى الاشكال فتذكر فظهر ان هذا التحقيق ايضا مما ينبغي

ينبغي ان يطرح فليتأمل فافهم   فانهما لا يناسبان الا على مذهب الخ اما العبارة الاولى
فلان قوله بان يريد الفعل منضما الى قوله وح يجب الفعل يدل على الزيادة والحدوث
كليهما فلا يناسب مذهب الحكماء ولا الاشعري واما العبارة الثانية فقط ايضا عدم مناسبتها
لمذهب الحكماء اذ لفظ الانضمام يشعر بالزيادة واما عدم مناسبتها لمذهب الاشعري فغير
ظاهر والقول بان لفظ الاستجماع المفسر بانضمام الارادة يشعر بالحدوث على ما ذكره الفاضل
المعاصر محل تامل فتامل ويمكن ان يكون المراد ان مجموع هاتين العبارتين لا يناسب
الا ذلك المذهب لا ان كلا منهما كذلك فافهم   بان يريد الفعل فيجب الخ فقد حذف
لفظة ح المشعر بما ذكر واضاف قوله بالنظر الى ارادة الذات الناظر الى العينية فانظر
فانه يدل على انه معتقده كما قال بعض الفضلاء ستعرف ان كلام الشارح لا يدل على ما
فهمه المحشي فانتظر ومع تقدير تسليم انه يدل على فهم الزيادة لا يدل على انه معتقد حدوث
الارادة عند الحكماء فالمسامحة في العبارة المشعرة بالحدوث لازم البتة ويمكن دفعه
ذكره اخيرا بان في بعض كتب الشيخ انه قد حكم الحكماء في الامور العامة بانه لا قديم في الوجود
سوى الله تعالى فلو كانت الارادة زائدة على الذات عندهم على الفرض يكون حادثة
عنده البتة فتدبر   قال المحقق في شرح الاشارات كان الغرض من نقل هذا الكلام نقل

المذاهب ثم تحقيق ان مذهب المتكلمين ماذا فافهم   المعتزلة الذين لا يقولون الخ قال الفاضل
المعاصر خص عدم الاعتراف بتجدد الارادة بهم اذ الاشعري يقول بتجدد التعلق ثم اشار الى علمه
انفكاكها عن المراد وتخصيصه بقدر من الزمان عندهم بقوله مع قولهم الخ واما صدر ان هولاء
افترقوا فيها فبعضهم يقولون بكون بعض الاوقات اصلح والحق فطائفة منهم يقول بوجوب
الاصلح عليه تعالى كالمعتزلة على ما سيصرح به في اخر هذا المقصد من ان اخرى كالبشرية وغيرهما من
القدماء كما نقله المحقق في شرح الاشارات سابقا وبعضهم يقول بامتناع الصدور قبل ذلك
الوقت كالكعبي ثم المحقق يقول مؤدى قول الاول في الاول والثاني واحد هنا على ان
المراد بالامتناع الامتناع بالغير اذ وجود العالم في الازل غير ممتنع بالذات
وكذا ايجاد الفاعل له فيه من حيث هو فاعل والا لم يكف الحدوث دليل القدرة
ولا احتياج الى الارادة المخصصة فتأمل انتهى ولا يذهب عليك انه خلط بين وجوب
الاصلح بالمعنى المراد فيما سيجيء اخر هذا المقصد اي ما يذم تاركه عقلا وبين الوجوب الذي
هو المراد هنا وهو ما يمتنع عدمه وما سبق نقله من شرح الاشارات في ان هولاء يقولون
بتخصيصه على سبيل الاولوية من ان الوجوب المراد منه المعنى الثاني كما لا يخفى وبالجملة لا ربط
لوجوب الاصلح بالمعنى الذي سيجيء بهذا المقام اصلا وهو ظاهر فالحق في توجيه كلام المحشي ان

ان يقال مراده بالحكم بوجوب الاصلح هو الحكم بوجوبه بمعنى كونه ممتنع العدم بناء على اصل
ان شيئا ما لم يجب لم يوجد فالمراد انه لم يحكم بوجوب الاصلح بذلك المعنى كما مر فيما نقل عن
المحشي وهو ما نقلناه انفا فمؤدى العبارتين مختلف اذ هولاء يقولون بصدوره في ذلك
الوقت على سبيل الاولوية وهولاء على سبيل الوجوب واما ان حكم بوجوبه كما هو مختار الحكماء
حيث يعتقدون ان شيئا ما لم يجب لم يوجد كما اشار اليه المحشي الخ في الحاشية السابقة فمؤدى
العبارتين واحد هنا على ان المراد بالامتناع الامتناع بالغير اذ من قال بامتناع الصدور
في غير ذلك الوقت قال بوجوب صدوره في ذلك الوقت ولم يقل بالاولوية هذا لكن
الظاهر انه ليس مراد المحشي بالامتناع الامتناع بالغير بل الامتناع لذات الوقت كما يشير اليه
كلامه فيما نقل سابقا حيث قال فرقة وفرقة قالوا بتخصيصه لذات الوقت على سبيل الوجوب
وجعلوا حدوث العالم في غير ذلك الوقت ممتنعا فحاصل كلامه طاب ثراه ان بعضهم
تمسكوا بكون بعض الاوقات اصلح للصدور وهم من يكتفي في وجود شيء بالاولوية يقول
بصدوره فيها ومن يوجب الوجوب يقول به وبعضهم يقولون ان صدور الفعل في غير ذلك
الوقت ممتنع لذات الوقت اذ لا وقت قبل ذلك الوقت وهم لا مجال للتوهم رجوع
العبارتين الى شيء واحد كما لا يخفى ولا يخفى ان كلام المحشي في بحث الجواهر يوافق الطريقة الثانية

لكنه كالنهاية مما يعتمد عليه ولا يتطرق الخلل اليه كما يظهر بالتأمل مع الاطلاع على ما تلونا
عليك في الكلمات السابقة فتأمل وكذا الطريقة الاولى لا يمكن سلوكها الا بالتزام التجسم على التقريب
كما مر مرارا فتذكر   وليعلم ان مختار المص ان هذا الايراد في ظواهر ما ورد عن الراسخين
في العلم عليهم السلام من ان المشية محدثة وان علم الله غير المشية سابق عليها وان لم يزل لا
يكون الله لا مراد معه لم يزل الله عالما قادرا ثم اراد ولا غير ذلك من الاخبار اللهم الا
ان يكون المراد بالمشية تعلقها ويقرب منه ان يكون المراد بالارادة في حقه تعالى هو
احداثه على ما ورد عن الرضا عليه السلام ان الارادة من الله هو احداثه لا غير ذلك ومع ذلك
لا منافاة والعلم عندهم اهل الذكر عليهم السلام واما ما ذكره الفاضل المعاصر من حديث الارادة
الاجمالية والتفصيلية كالعلم وكون القديم هي الاولى وهي الارادة المتعلقة بمطلق الفعل
بوجود العالم جملة والحادثة هي الثانية وهي المتعلقة بخصوصيات الجزئيات المتغيرة ام
المتبدلة فيرد عليه ما اورد عليه بعينه فلا يرجع محصول اهل التأمل تفصيل فساد القول
بالاجمال والتفصيل في علمه تعالى ايضا ويحكم بوجوب علمه تعالى على التفصيل في الازل وانه تعالى يعلم
قال الش تقرير الدليل الثاني اي لا خفاء في كون هذا الدليل وما بعده دالا على نفي
القدرة بالمعنى المشهور لا بما ذكره المص وانه لا اختصاص لهما بقدرة الباري تعالى بل يجريان في قدرة

في قدرة العبد ايضا كما لا يخفى ثم الظاهر ان هذا الدليل انما ينتهض على من قال ان نسبة القدرة
الى الطرفين سواء كالحكماء والمعتزلة واما الاشاعرة القائلون بتعلقها بالطرف الواقع فقط
فلا كما افاده الفاضل المعاصر   ويمكن الجواب اي قال الفاضل المعاصر هذا اذا كان بناء
الشبهة على الوجوب السابق الذي قد يحصل بالارادة واما لو كان بناؤها على الوجوب اللاحق
المعبر بالضرورة بشرط المحمول كما هو ظ الشرح فالانسب تقرير الجواب بان وجوب وجوده
المع بالنظر الى الوجود لا ينافي امكانه بالنظر الى ذات القادر ثم هذا كله لو اريد بالشبهة نفي القدرة
المطلقة ولو كان الغرض الايراد على مختار المص من القدرة المتعلقة بالطرفين سواء كما قال في كتب
الاعراض وتعلقها بالطرفين وتقدم الغرض فجواب المص انسب فتفكر انتهى وانت خبير بان
الشبهة لا تنتهض على نفي القدرة المطلقة كما اعترف به هو نفسه فلا وجه لما ذكره
المحشي وانما يحتاج اليه من قال بالقدرة المتعلقة بالطرفين فقوله هذا كله لو اريد بالشبهة نفي
القدرة المطلقة ليس على ما ينبغي ثم ما ذكره من النسبة جواب المص على تقدير كون الغرض نفي القدرة
المتعلقة بالطرفين محل تأمل فتفكر   على اختيار كل من شقي الترديد قال بعض المحققين لا يخفى
ان جواب المص ايضا جواب على كل من شقي الترديد الا انه ذكر الجواب على احد الشقين وترك الاخر
قياسا عليه فان حاصله ان القدرة اما قدرة على الوجود واما قدرة على العدم فان كانت قدرة

على الوجود مختار انها متحققة حال العدم لكنها عبارة عن التمكن من الوجود في ثاني الحال ومتعلقها الفعل
وان كانت قدرة على العدم مختار انها متحققة حال الوجود لكنها عبارة عن التمكن من العدم
في ثاني الحال واما القدرة بالنسبة الى الطرفين معا فلا يمكن تحققها الا في مرتبة الذات لا في
حال من الاحوال اذ لا يمكن تحقق حال يكون خالية عن كلا طرفي وجود الممكن وعدمه لتقرر
تحقق القدرة بالنسبة اليهما معا هناك فتدبر انتهى وفيه تامل اذ لا شك ان مراد المصنف
من القدرة انما هو القدرة المتعلقة بالطرفين لا المتعلقة باحد الطرفين اذ هو لا يقول
بها وايضا لا حاجة في الجواب الى ما ذكره لما مر انفا ولا شك ايضا انه يجب ان يكون
التمكن من كل منهما في زمان واحد والا ان يكون التمكن من الوجود في زمان ومن العدم في زمان
اخر كما زعمه السيد المحشي وشنع عليه هذا المحقق نفسه وح فيجب حمل كلامه على انه يصدق
عليه في حال العدم انه قادر على كلا طرفي الفعل في الاستقبال لا على الوجود فقط وكذا في حال
الوجود يكون قادرا على كلا طرفي الفعل في الاستقبال لا على العدم فقط الا ان الحكم الحال
هذا انسب مع المقابلة ولو حمل قوله على العدم على عدم القدرة فلم يحتج الى هذه العناية كما لا يخفى
وما ذكره من انه لا يمكن تحقق حال يكون خالية عن كلا الطرفين الخ يرد عليه ان الامر في كل حال
كذلك لكن قبله يمكن تحقق كل من الفعل والترك فيه والكلام ليس الا فيه نعم يرد ح ما يورده

ما يورده المحشي من انه يحتاج ح الى الجواب المذكور فيطول المسافة وهذا المحقق معترف بورود
هذا الايراد فتامل وليعلم ان المفصلين الخ قال الفاضل المعاصر هذا البحث وان سبق
شروعه في بحث القدرة من الاعراض لكن المحقق ذكره هاهنا تمهيدا لتوجيه المتن بانه
رد قول الاشعري ان القدرة مع الفعل لا تحقق قبل الفعل على ما يجيء اخر هذه الحاشية انتهى
وانت خبير بان حمل عبارة المصنف رد القول الاشعري المشهور المذكور سابقا لا يحتاج الى اعادة
هذا التفصيل هاهنا فالاولى ان يقال ان اعادة هذا التفصيل هاهنا لبيان تحقق المذهب الثالث
وان عبارة المتن تابعة عن الحمل عليه فافهم اي القدرة الحادثة والحكم في كلام الحكم سابقا
ان النزاع في مطلق القدرة حيث استدل على كون القدرة متقدمة بدليل ثالث وهو انه
لولاه لزم احد الامرين اما قدم العالم او حدوث قدرة الله تعالى لكن الشارح اجاب عنه بتخصيص
النزاع بالقدرة الحادثة وكانه تاويل لكلامهم وتعصب في جانبهم اذا كثر ادلتهم يجري في قدرة الله
ايضا هذا وقال الفاضل المعاصر ان النزاع كما يظهر من عبارة شارح المقاصد وغيره في القدرة ا
المتعلقة وتعلق القدرة الازلية حادث عند الاشعرية فيمكنهم تسليم الثاني ومنع محاليته لكن
قال شارح المواقف وجود القدرة مع انتفاء التعلق مما يأباه البديهة انتهى ولا يذهب عليك
انه لو كان المراد بالقدرة المتعلقة ما هو ظاهره فلا يتعقب نسبة القول بكونها متقدمة على الفعل

على المعتزلة بل يجب ان يحمل النزاع على اللفظي وكذا لا وجه لدعوى البداهة التي نقلها في شرح
المواقف كما لا يخفى ولو كان المراد معنى آخر فانما يظهر حقيقة الامر بعد بيانه فتدبر ثم انه لو
كان النزاع في القدرة الحادثة على ما زعمه المحشي فحمل كلام الحكماء هاهنا على هذه المسئلة رداً على
الاشعرية كما سيذكره المحشي مما لا وجه له كما افاده بعض الفضلاء   قبله اي قبل وجوده
قال الفاضل المعاصر ليس ورد هذا لك النزاع النزاع في ان القدرة الواحدة هل تتعلق بالطرفين
ام لا فمن قال بتعددهما يقول بتعلقها بالطرفين وبالعكس انتهى وهذا مما يستفاد من كلام
الشارح في كتب الاعراض وفيه تامل لان من قال بوجودها مع الفعل يمكنه ان يقول بتعلقها
بالطرفين بمعنى تساوي الطرفين بالنظر الى ذات القادر من حيث هو قادر وان وجب احدهما
بسبب اختياره نعم لا يمكنه القول بتعلقها بالطرفين بمعنى حصول الطرفين بها بالفعل وهذا
مما لا يمكن القول بها مع تقدم القدرة ايضا وهو ظ ويمكن ان يقال المراد ان منشأ النزاعين
ومبناهما واحد وان فصلت لهما وجها فتأمل   لكنه غير واقع بالاتفاق ثم بين الاشاعرة من
ذهب الى وقوعه ايضا وهو احد قولي ابي الحسن الاشعري كما يظهر مما علقناه على حواشي المختصر
والتالي منهما ان القدرة الخ قال الفاضل المعاصر هذا توجيه ذكره الشيخ لقول الحكماء وللشافعي و
من الحكماء انه لا يناسب مذهبهم من حاجة الممكن حال البقاء ايضا الى علة الوجود وكونها مثل

مثل استعداد القابل واول المسئلة وجدت الدليل مبنياً على قول من قال بعدم الحاجة بعد الحدوث
مع بعده لا يفيد ان النزاع في حال الوجود مطلقا انتهى ولا يذهب عليك انه لا ارتباط لحديث
البقاء هاهنا اذ النزاع في حال الوجود اي الحدوث ولئن سلم انه في حال الوجود لا
مطلقا كما ذكره فلا وجه ايضا لما اورده بل لا يرد على هذا الدليل شيء غير ما اورده المحشي
هذا ثم قال فتحقيق توجيهه بان وجوب كونها مع الفعل بناء على مفهومها ومعناها الذي هو التمكن
من الفعل والترك المقتضي لصحة تعلق القدرة المتعلقة بالفعل من حيث هي قدرة عليه بالترك
ايضا الموجب للامكان كونهما في الحين واحدة وعلى هذا التوجيه يكون دليلا على مختاره في
كون النزاعين فتأمل انتهى وقد ظهر حاله بما ذكرنا في الحاشية السابقة فتأمل   تكليف الكافر
في الحال بايقاع الايمان في ثاني الحال والقدرة انما يحتاج اليها حين الفعل لا حين التكليف ثم
انه اعترض عليه بعض الفضلاء بان هذا الزام ان تنجيز التكليف مبني على تأتيه قبل الفعل وهو حال
الكفر والترك في بطلانه اذ ظاهر ان الكافر في كل آن مكلف منجزا بالاسلام بدلا عن كفره
في هذا الآن ولا يتم بتأخيره الى الآن الآخر انتهى وللمنع مجال لكنه يرد هاهنا شيء آخر وهو
انه ان استمر الكفر في ثاني الحال فلا قدرة فيه على الايمان فلا يكون مكلفا به اصلا فانتفى التكليف
رأسا فالحق في الجواب هو ما ذكره المحشي بقوله ويمكن دفع هذا الايراد الخ هذا وبما قررنا ظهر انه

لو اكتفى المعترض بالشق الاول من الترديد الذي ذكره لكفى واندفع عنه العلاوة التي اورد
اورده المحشي فافهم ويمكن ان يورد ايضا على هذا الجواب بانه يلزم ان لا يكون الكافر مكلفا
ابرايه؟ بالاسلام في اول زمان بلوغه والتزامه مشكل اذ كل التكليف على هذا يكون بايقاع
الفعل في ثاني الحال ففي اول زمان البلوغ لا يكون مكلفا بالاسلام فيه بل في ثاني الحال و
لا تكليف قبل البلوغ حتى يكون التكليف بالاسلام في اول زمان البلوغ اللهم الا ان لا يسلم
ذلك ويقال ان قبل البلوغ يجوز تنجز هذا التكليف نعم لا يجوز التكليف التنجيزي فتدبر
ويمكن ان يقال ايضا ان بعد ان انتهاء زمان عدم البلوغ لا يمكن فرض آن آخر متصل به
بل كل آن يفرض بعده فبينه وبين الآن المفروض زمان وح فنقول كل آن فرض في
زمان البلوغ وقع التكليف فيه بايقاع الاسلام بعده فلم يتحقق آن لم يكن مكلفا بالاسلام
فيه نعم لو كان لزمان البلوغ آن اول لزم ان لا يكون مكلفا بالاسلام فيه وليس فليس فالمراد
باول زمان البلوغ ان كان هو الآن الذي هو الحد المشترك بين زمان البلوغ وعدمه ففيه انه
لا اسلام فيه اصلا وان كان هو اول آن يكون الاسلام فيه فليس آن كذلك وان كان
هو قطعة من الزمان التي في ابتداء البلوغ او الآنات المفروضة فيها فنقول انه قد تحقق
التكليف بالاسلام فيها على ما ذكرنا من ان التكليف بالاسلام في كل جزء وقع سابقا عليه فتامل

فائدة ويمكن دفع هذا الايراد توضيحه انه يكفي في كون الفعل مقدورا عند الاشعري صلاحيته
لتعلق القدرة به اي كونه بحيث اذا فعل وقع مقارنا للقدرة ولا شك في تحقق هذا المعنى
حال العدم ولم يعتبر المقدورية بالفعل حتى يرد الاشكال ولا يخفى ان هذا جواب حسن وما
اورد عليه بعض الفضلاء وكذا بعض المحشين من الاستحالة للايراد ولا يليق لاجلة اضاعة المداد
وما ادعاه الفاضل المعاصر من ان منع كون شرط تعلق التكليف بالفعل المقدورية بالفعل
مكابرة محل تأمل ولا يخفى ايضا ان هذا دفع للايراد بتغيير الجواب اذ لا حاجة ح الى التزام
ان التكليف وقع في الحال بايقاع الفعل ممكنا في ثاني الحال اذ يصح التكليف بايقاع الفعل
في الحال ايضا اذ في زمان العدم يكون الفعل مقدورا بالمعنى المذكور اذ لو كان فعله في هذا الزمان
لوقع الفعل مقارنا للقدرة وايضا صدق ان في زمان العدم كان الفعل ممكنا وليس المقدورية
المذكورة الا هذا الامكان نعم لو شرط العدم ليس يمكن ولا كلام فيه فتدبر واما قوله على ان الحكم
فهو على ما في الحواشي جواب باختيار الشق الثاني والفاضل المعاصر قال في بيان هذا الجواب
لا نسلم ان شرط تعلق التكليف بالفعل المقدورية بالفعل حتى ينافي المنافاة ولا يستغرب التأخر
بل هو المقدورية على تقدير الاطاعة وفي وقتها فلو مات على الكفر كان الايمان مقدورا له
كله وهو مكلف به الى ان موته ولو آمن كان التكليف بالايمان الى اول حدوثه وفعليته

مقدور بشيء على انه يمكن استمراره في حال الايمان ايضا ولا منافاة بناء على جواز تحصيل اي اصل
نفس ذلك التحصيل وجواز التكليف به ثم قال اقول على ما قررت قوله على ان اي يمين جوابا
باختيار الشق الثاني مختصا بتقدير تبديل الكفر بالايمان كما قد يظن مع ان الاشبه ان قول المجيب
المورد ان استمر فكذا ترديد وتقسيم للحكم بحسب الواقع لا استفسار وسؤال حتى يتوجه الجواب
باختيار احد الشقين انتهى ولا يخفى ان ما ذكره في توجيه كلام المحشي حسن لكن قوله مع ان الاشبه الخ
كما ترى فتامل لانا نقول الابتلاء انما يكون اي لا يذهب عليك ان هذا يدل على ان
مراد المحشي العلامة هو ما نقلنا من الفاضل المعاصر لانه يكون جوابا ثانيا باختيار ان التكليف
انما هو في حال الفعل وليس فيه تكليف بتحصيل المحال اذ ح يكون حدوث التكليف وقت الفعل
لا قبله فلا يصح ان يقال ان الابتلاء انما هو فائدة الحدوث لا الاستمرار فافهم
والحق ان النزاع لفظي هذا هو الحق الذي لا محيد عنه وقد جعل بعض الافاضل النزاع معنويا المذكورة
فاختار الشق الاول وقال على مذهب الاشاعرة القائلة بان تعلق ارادة الله تعالى بفعل العبد
علة لصدوره عنه بمعنى انه مكسوب للعبد لا يكون قادرا قبل الفعل وعند المعتزلة القائلة بان
العبد فاعل لافعاله قبل انضمام الارادة وسائر الشرائط يكون قادرا بمعنى انه لو اراد احد طرفي
المقدور مع سائر الشرائط صدر عنه الفعل فهو قبل الفعل قادر سواء صدر عنه الفعل او لم يصدر انتهى

انتهى وفيه نظر بعد على انه يمكن المناقشة فيه بان القدرة الكاسبة لم لا يجوز ثبوتها للعبد قبل الفعل
واي دليل على وجوب مقارنتها له هذا وقريب مما نقلنا ما ذكره الفاضل المعاصر في جعل
النزاع معنويا وفيه ما فيه وقد جعل بعض المحققين ايضا بناء هذا الخلاف على الخلاف في كون افعال
العباد بقدرتهم ام لا لكن جعل التقدم والمعية على الذاتي لا الزماني فقول الاشعري ان القدرة
مع الفعل اي معه بالذات كمعلولي علة واحدة وقول المعتزلة انها قبله اي بالذات كتقدم العلة
على المعلول وهذا البحث كما لا يخفى كان متحققا قبل الفعل ويكون ايضا تعلقها بالطرفين على السواء
والكسب في كلامه للانطباق على مذهب الاشعري فاندفع ما اورده بعض المحققين من
ان جميع هذه الشقوق انما يصح على مذهب المعتزلة القائلين بتاثير قدرة العباد دون مذهب
الاشعرية فانهم لا يقولون بتاثير قدرتهم في افعالهم فلا يكون قدرتهم سببا للتاثير اصلا حتى يقال
لم يتحقق الا مع الفعل والا لزم التخلف وكذا لم يكن متعلقا الا بالطرف الواقع وهو
ظ واعلم انه قد روى ثقة الاسلام ره في الكافي رواية عن ابي عبد الله عليه السلام فيها
ان العباد مستطيعون للفعل وقت الفعل مع الفعل اذا فعلوا ذلك الفعل وانه ليس للعبد
في الاستطاعة قبل الفعل قليل ولا كثير ولكن مع الفعل والترك كان مستطيعا ولعله يمكن حمل فيها
على ما ذكره المحشي من القوة المستجمعة لجميع شرائط التاثير فلا اشكال هذا مع ما فيها من ضعف السند

ومعارضتها بما رواه الصدوق ره في كتاب التوحيد بسند صحيح عن الصادق عليه السلام انه قال لا
يكون من العبد قبض ولا بسط الا باستطاعة متقدمة للقبض والبسط وبسند آخر صحيح ايضا عنه عليه السلام
انه قال لا يكون العبد فاعلا ولا متحركا الا والاستطاعة معه من الله عز وجل وانما وقع التكليف
من الله تبارك وتعالى بعد الاستطاعة ولا يكون مكلفا للفعل الا مستطيعا الى غير ذلك من الاخبار
وبالجملة ما ذكره المحشي وجه حسن للجمع بين هذه الاخبار والله تعالى ورسوله واهل الذكر عليهم السلام
اعلم وايضا كان الدليل الثاني اي يمكن ان يكون مراد المستدل ان القدرة يلزمها
كونها محتاجا اليها في الجملة وعند حصول الفعل لا حاجة اليها فلو لم يتقدم على الفعل لم يكن حاجة
اليها اصلا وح فنجوز تحققها وقت الفعل ايضا لكن لم يكن حاجة اليها لا انه يلزمها كونها
محتاجا اليها في جميع اوقات حصولها حتى يلزم من عدم الاحتياج اليها في جميع اوقات حصولها
حتى يلزم من عدم الاحتياج اليها وقت الفعل عدم حصولها فيه حينئذ ولذا قال ويمكن
اجتماع اي فيشير ان اختيار المحشي في جواب الايراد بهذا التقرير ان القدرة على الاستقبال مع
العدم في الحال ليشير باعتقاده انه في حال حصول الشيء لا قدرة عليه والا لكان ينبغي ان يذكر
ايضا في الجواب انه لا امتناع في اجتماع القدرة على شيء معه كما ذكره المحشي سابقا فافهم وعدم مساعدة
قوله ويمكن لهذا التوجيه كانه باعتبار ان حكمه بالامكان مشعر بامكان تحقق القدرة على نحو آخر

آخر ايضا وما ذلك الا باجتماعه مع الوجود والا لكان المناسب ان يقول والقدرة على
المستقبل مع العدم في الحال بلا ارتفاع الامكان ولا يخفى وهنه اذ الظاهر كما يحكم به الوجدان
ان لفظ الامكان ههنا مقابل لما ذكره المستدل انه لا يمكن اجتماع القدرة لا مع الوجود ولا
مع العدم فرده بانه يمكن اجتماع القدرة مع العدم بهذا النحو ولا اشعار فيه اصلا بامكان تحقق
القدرة على نحو آخر فتدبر وقال بعض الافاضل اي الاستاد عده قوله ويمكن اجتماع القدرة
على المستقبل مع العدم في الحال لان هذا مشعر بان الخصم قائل بالقدرة بوجه من الوجوه لكنه لا يقول
بانها مجتمعة مع العدم والحال ان القائل المذكور منكر القدرة رأسا انتهى ولا يخفى بعده وضعفه
والاولى في توجيهه وهذا الجواب وجوه احدها ان يكون جوابا بالقول الاشعري ان القدرة
الحادثة على ما زعمه المحشي لا تتحقق قبل الفعل مع العدم لانه وقت العدم تحقق شرائط التاثير في
العدم فلا قدرة على الوجود ح فالقدرة على الوجود لا يكون الا حين الوجود وكذا الحال
في القدرة على العدم فاجاب بان القدرة على الفعل المستقبل متحققة في الحال وهذا لا ينافي
تحقق شرائط التاثير في العدم في الحال نعم لو تحقق شرائط التاثير في العدم في الاستقبال
لما تحقق القدرة عليه فهذا رد على الاشعري ان القدرة لا تتحقق قبل الفعل لا لمن انكر القدرة
مطلقا وح يلائم لفظ الامكان ولا يخفى انه يتوجه على هذا ما نقلنا سابقا عن بعض الفضلاء

ثم انه لا وجه لايراد هذا في بحث قدرة الله تعالى وثانيهما ان يجعل هذا جوابا لمن ابطل تحقق
القدرة قبل الفعل مطلقا بيمين ما ذكر من الوجه ويجعل قول المحشي فهذا رد على الاشعري على انه
يظهر من هذا رد قول الاشعري ايضا لانه يكون ردا على الاشعري فقط وح فلا يرد ما ذكر
لكن يرد على الوجهين انه لا وجه للاعادة هذا مع سبقه في مبحث الاعراض وثالثها ان
يق ان هذا جواب لمن انكر القدرة الذاتية بناء على ما تقرر عند الاشاعرة ان القدرة
لا يكون قبل الفعل فاجاب الحكم برد مذهب الاشعري كما سبق منه في بحث الاعراض حتى
ينهدم ما تمسك به هذا المنكر وح يندفع ما ذكر من الوجهين كما لا يخفى لكن ظاهر عبارة الحكم
الصق بتوجيه الشارح كما لا يخفى على من له دربة باساليب الكلام هذا ورابعها ان يكون
جوابا ايضا لمن انكر القدرة الذاتية لكن لا يكون بناؤه على ما تقرر ان القدرة لا يكون
قبل الفعل بل يكون نظره الى الاستدلال عليه بما ذكرنا من ان في وقت العدم تعلق بترك
التاثير ايضا فاجاب الحكم عنه برد هذا الاستدلال على ما ذكرنا وهذا اقرب الوجوه فتدبر
وقال بعض الافاضل فالاولى ان يق ان كلام الحكم هذا رد على الاشعري الذي يقول بان
القدرة الحادثة لا تجتمع مع عدم الفعل اي في زمان عدمه بل توجد مع الفعل ومنشا هذا
القول ان العدم لا يجوز ان يكون متعلقا للقدرة لانه ازلي والازلي لا يكون مقدورا

واليه يكون نفيا محضا والمنفي لا يقبل التاثير فاجاب الحكم بانه يمكن اجتماع القدرة مع العدم
بان يتعلق في زمان عدم الفعل بابقائه في الزمان المستقبل فلا محذور وهذا يلزم منه كون
العدم اثرا للقدرة انتهى وما جعله منشا قول الاشعري لم يتمسك به احد منهم بل هو من ادلة
اخرى كما سبق في الاعراض والظاهر انهم لم يخصصوا قولهم بان القدرة مع الفعل لا قبل الفعل
بل غرضهم ان القدرة على الفعل مع الفعل وعلى الترك مع الترك فلا يتصور تقدم القدرة
على شيء عليه نعم كون العدم مقدورا امر لا نزاع اخر بينهم وبين المعتزلة ولا دخل له بهذا
النزاع هذا ثم يرد على ما ذكره ما اورده من الايرادين على الوجه الاول فتامل انتهى
لان نسبة القدرة الى الطرفين على السواء هذا انما بناء على مذهب الحكم والمعتزلة او يكون المراد
بالقدرة هو القدرة المطلقة ولا نزاع فيه بل النزاع انما هو في ان القدرة الواحدة بالشخص
هل تتعلق بالطرفين ام القدرة على الفعل غير القدرة على الترك بالشخص وح فينقح هذا
على المذهبين كما افاده الفاضل المعاصر انتهى ولكن من الازلي باثر للقادر كما هو المشهور
بين المتكلمين وقد سبق في بحث الامور العامة فيكون الزاما عليهم ولا يتوجه على
غيرهم ممن لا يقول بها وهو الحق هذا وقد اشرنا سابقا الى ان هذا الدليل ايضا انما
يدل على نفي القدرة بالمعنى المشهور وانه لا يكتفي الحكم بقدرة الله تعالى فتذكر واما حمله على

ان الازلي لا يكون اثر القادر بالقدرة المتنازع فيها الملزومة لحدوث الفعل اى ما به
يصح انفكاك الفاعل عن كل من الفعل والترك كما زعمه المحشي فظهر الفساد اذ العدم الازلي
يمكن ارتفاعه قطعا وما قالوا من ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه انما هو في الموجودات وايضا
ظ ويمكن ان يعلل عدم صلاحية الازلي لتعلق القدرة بوجه آخر وهو انه لو كان اثرا لها
لزم تحصيل الحاصل لكونه حاصلا قبل تأثير القدرة والمحشي انما حمله على هذا الوجه كما يشير اليه
وما في بعض الحواشي من ان هذا خلاف الظاهر اذ ح يلغو ذكر الازلية في الاستدلال محل
تأمل اذ لا بد فيه من بيان تحقق العدم قبل تأثير القدرة وح فذكر الازلية لبيان ذلك
فافهم ويرد على هذا الوجه انه لا يجري الا في القدرة الحادثة دون القديمة اى المقصود
ههنا اذ العدم ليس متحققا قبلها فتدبر واما ما ذكره بعض الفضلاء من انه يدل على ان الحوادث
الحادثة لا تكون مقدورا له تعالى اذ عدمها ازلي ففيه ان عدمها وان كان ازليا
لكنه كان بقدرته تعالى وكان هذا كافيا لكون الشئ مقدورا فتامل قد يشار الى
ليس الخ لما كان ظ كلام الشرح ان هذه اشارة الى الجواب عن كلا الدليلين والحال انه
بظاهره لا ينطبق الا على الجواب عن الثاني فاشار المحشي الى توجيهه كيف يكون اشارة الى
جواب الاول الخ وخلاصته ان الطرف المقابل للفعل الذي هو احد طرفي القدرة هو

هو عدم فعل ذلك الشئ لا فعل عدمه وعدم الفعل ليس فعل العدم وتحقق العدم قبل
القدرة انما ينافي فعل العدم اذ يلزم تحصيل الحاصل لا عدم الفعل اذ هو مقدور لان للقادر ان
لا يفعل فيستمر العدم وان يفعل فلا يستمر وح فصح جعل عبارة الشرح اشارة الى جواب هذا الدليل
ايضا لكن هذا كما اشرنا اليه انما يستقيم اذا وجه عدم كون الازلي مقدورا بالوجه الاخير الذي
ذكرنا دون الوجهين الاولين هذا وقال الفاضل المعاصر فان قيل عدم الفعل ايضا لا
شئ ولا وجود له في الخارج فلا يكون مقدورا قلنا عدم الفعل عما من شأنه ان يكون فاعلا
لا بد له من سبب ثم يمكن ان يكون سببه ارادة ذلك الفاعل له او عدم ارادته للفعل فيكون
مقدورا له انتهى وفيه بحث اما اولا فلان مراد المعترض انه اذا كان عدم
الفعل ايضا متحققا دائما كالعدم فلا يمكن تعلق القدرة به لكونه حاصلا قبله وظ ان ما ذكره
في الجواب ليس في مقابله واما ثانيا فلان منشأ ما ذكره يجري في العدم ايضا اذ نقول عدم الشئ
الذي من شأنه الوجود لا بد له من سبب الخ فالعدول عن العدم الى عدم الفعل لا وجه له فتامل
فالحق في الجواب ان يقال انه ليس الغرض العدول عن العدم الى عدم الفعل بل المراد انه لا تتعلق
القدرة بفعل العدم حتى يقال ان تحققه قبلها ينافي ذلك بل انه يتعلق بعدم الفعل وابقاء
العدم بحاله فالعدم مقدور باعتبار البقاء والاستمرار وبالجملة المراد بعدم الفعل هو ابقاء

العدم لكون مستمرا دهو مقدور على ما هو المشهور في الجواب عن هذا الدليل ان العدم مقدور باعتبار
استمراره لا انه فرق بين عدم الفعل وبين فعل العدم في امكان تعلق القدرة بالاول دون الآخر
فتدبر وكفى العدم قبل القدرة قد عرفت ان هذا في القدرة الحادثة واما القديمة فلا
الا ان يتحقق بحدوث تعلقها ولم يكن العدم الازلي مستندا اليها فيجري في تعلق القدرة
القديمة ايضا باحداث شيء فتأمل واعلم يكفي في كون اي هذا اشارة الى وجه تطبيق العبارة
على الجواب عن الدليل الثاني وتوضيحه ما ذكره الفاضل المعاصر من انه لا نزاع في ان عدم الممكن
تابع لعدم علته فعدم الفعل يمكن ان يكون تابعا لعدم المشية وهذا كاف في القدرة كما قالوا
في تفسيرها وان لم يشأ لم يفعل ولا يحتاج الى ان يكون العدم معلولا للقدرة ومعلولا للارادة
حتى يتوجه ان النفي لا يصلح لان يكون متعلقا اذ متعلق القدرة ليس فعل العدم بل عدم الفعل
عدم الفعل ليس فعل العدم انتهى وهذا آخر ما وصل الينا في حاشية هذا الفاضل دام فضله وله
الموفق السمع اي قدرته تعالى شاملة لجميع الممكنات اعلم ان ههنا احتمالات الاول
ان يكون المراد ان قدرته تعالى شاملة لجميع الموجودات اي جميعها مستند الى قدرته وارادته
تعالى الثاني ان يكون المراد ان كل ممكن مقدور له اي انه تعالى يقدر على ايجاده بلا واسطة كان بلا
واسطة او بواسطة الثالث ان يكون المراد انه تعالى يقدر على ايجاد كل ممكن بلا واسطة مثلا فيقدر

يقدر على ايجاد حركة زيد بلا توسط زيد والظاهر ان المراد في هذا المبحث هو المعنى الثالث ولو تنزل عنه
فالثاني دون الاول وان كان ما نقل عن المخالفين في هذا المقام يلائم ذلك كما ترى وذلك
لان من المهمات العظيمة للمتكلم ان يبين انه تعالى قادر على ايجاد كل واحد من الممكنات
المعدودة منه ويبطل احتمال ان يكون عدمها مستندا اليه تعالى كما سيأتي في الكتاب لم يبين ذلك
الا في هذا المبحث والظاهر بعد اثبات التوحيد وحدوث العالم يثبت معنى الاول بلا تجشم
دليل آخر وهو ظاهر ونحن نقول اثبات هذين المعنيين بالدليل العقلي مما لا يكاد يتم بل
المعتمد هو الدلائل السمعية من الآيات والروايات الواردة في هذا الباب البالغة الى
حد يقطع دابر الشك والارتياب والله الموفق للصواب ولا يذهب عليك ان الدليل الذي
اورده الشارح لو تم لا ينتهض على اثبات جميع المطالب المذكورة لكنه ليس بتام لما اورده
الشارح من الوجهين ولما افاده ايضا بعض الفضلاء من انه لا خصوصية لهذا الدليل بعموم قدرته
بل لو تم لدل على عموم قدرة كل احد اذ الامكان الذاتي نسبته الى كل الفاعلين على السواء
فلو كان كافيا كان كافيا بالنسبة الى كل احد وليس في الدليل ما يفيد خصوصية العموم بالواجب
وهو ظاهر لا خفاء في ان امكان الصدور الى قال المحقق في تقرير هذا الدليل على ما حاذاه
ما ذكره رح ان كل مقدور له امكان الصدور عن الغير بالارادة وكل ماله امكان الصدور

عن الغير بالارادة له امكان الصدور عن الغير مطلقا ينتج ان كل مقدور له امكان الصدور
عن الغير مطلقا له امكان ثم نقول كل مقدور له امكان الصدور عن الغير مطلقا وكل ما له
امكان الصدور عن الغير مطلقا له امكان الصدور عن الواجب بالارادة سواء كان بواسطة
او بغيرها لوجوب انتهاء جميع الاختيارات الى الواجب ينتج كل مقدور له امكان الصدور عن
الواجب بالارادة ويمكن اختصاره بان يقال كل مقدور له امكان الصدور عن الغير له امكان
الصدور عن الغير مطلقا بالضرورة وكل ما له امكان الصدور عن الغير له امكان الصدور
عن الواجب بالارادة لما ذكرنا فحصلت النتيجة وانما حملناه كلامه على قياسين لمكان
قوله بالارادة اذ لو لم نعتبره في الاوسط لزم اما الغاء او عدم تكرر الاوسط
ان اعتبرناه لم يلزم من الدليل كون ما له امكان الصدور عن الغير بالايجاب كالاحراق
الصادر عن النار مثلا متعلقا بقدرة الله تعالى فما ادعاه اشهر وفيه بحث لان المراد بالمقدور
اما ما يصلح لتعلق القدرة به كما هو ظاهره او الممكن مطلقا فعلى الاول لا يلزم من القياسين
اللذين ذكرهما الا ان كل ما يصدر عن شيء بالقدرة والارادة له امكان الصدور
عن الواجب وهذا لا يشمل ما يصدر عن شيء بالايجاب كالاحراق للنار مع ان غرضه
ادخال ذلك كما صرح به ودل على انه في ضمنها صغرى القياس الاول اذ لا يعقل في الممكنات

من الممكنات ما لا يمكن صدوره عن شيء بالارادة وايضا لا حاجة الى التطويل المذكور
اذ يكفي ان يقال كل ممكن له امكان الصدور عن الغير بالارادة وكل ما له امكان الصدور عن
الغير بالارادة له امكان الصدور عن الواجب بالارادة ينتج ان كل ممكن له امكان الصدور
عن الواجب بالارادة وبالجملة حمل ما ذكره على قياسين لا ينفع في الغرض المذكور وانما
ينفع فيه حذف قيد الارادة عن الصغرى وهو موجود في كلام المحشي وهذا [illegible] وتفصيل
المقام انه اما ان يوخذ الارادة في الصغرى ويقال ان حذف المحشي لها لوضوحها بناء على الظهور
او لعدم الاحتياج اليه فيكون الاستدلال كما اوردناه انفا ويرد عليه ما اشرنا اليه من
منع الصغرى اذ لا نسلم ان كل ممكن له امكان الصدور عن الغير بالارادة بل لا نسلم ذلك
في كل موجود ايضا فهو لا ينهض على اثبات شيء من المطالب المذكورة ولو سلم فانما يثبت
المطلبين الاولين دون الثالث وهو ظاهر واما ان لا يوخذ ويقال ان كل ممكن له
امكان الصدور عن الغير له امكان الصدور عن الواجب تعالى بالارادة سواء كان بلا واسطة
او بواسطة وهذا بناء على ثبوت التوحيد وحدوث العالم وانه يكفي في كون الشيء
صادرا بالارادة كون علته صادرة بها فينتج ان كل ممكن له امكان الصدور عن الواجب
بالارادة وهذا هو معنى عموم قدرته تعالى وهو غرض المحشي في تحقيق ان امكان الصدور عن

الغير بالارادة علة للمقدورية انما هو بيان انه اذا ثبت بالقياس المذكور ان كل ممكن له
امكان الصدور عن الغير الواجب بالارادة يثبت عموم قدرته اذ علة المقدورية ثبت
الآن هذا لكنه حذف الصغرى وكذا قيد بالارادة عن الكبرى اعتمادا على الظهور وهذا احسن
في التوجيه الا انه لا يخفى ان يرد عليه ايضا انا لا نسلم ان كل ممكن له امكان الصدور عن الغير اذ
لعل الممكنات ما لا يقدر شيء على ايجاده وان لم يأب ذاته عن الوجود ولو سلم فلا يلزم امكان
صدوره عن شيء من الموجودات بل ربما لا يجوز صدوره الا عن ممكن معدوم وكذا الحال
في ذلك الممكن ايضا وهكذا فلا يلزم امكان صدوره عن الواجب تعالى ونظير هذا يرد على التوجيه
الآتي ايضا كما لا يخفى ولو سلم فانما ينتهض على اثبات المطلب الثاني دون الثالث وهذا
لا يخفى ان الدليل على هذا التقرير لو اجري في اثبات المطلب الاول بان يبدل الممكن في
موضع الصغرى بالموجود لتم ولا يرد عليه ما اوردناه بل هو بالحقيقة ما ذكرنا من ان بعد
اثبات التوحيد وحدوث العالم لا خفاء في ذلك المطلب فتامل وههنا احتمال آخر
وهو ان يكون المدعى ان كل ما يصلح لتعلق الايجاد بالغير به فهو مقدور له تعالى بواسطة
او بلا واسطة وح فتوجه كلام المحشي على اثبات ذلك يكون ظاهر الانطباق عليه ولا
يرد الا الايراد الثاني ولو خص الغير على هذا بالغير الموجود اندفع الايراد الثاني ايضا فتدبر

فتدبر اذ الشيء الذي لم يتصف ابدا بما اتصف به اتصف بها دائما لم يذكره لظهوره فلا
يرد ان مجرد هذا لا يكفي في العلة المستقلة والنزاع في المقام ليس الا هي فافهم ثم لا يخفى ان
التلازم بين المقدورية وامكان الصدور كاف في اثبات المرام وكان المراد
بالعلية ايضا ما يتناول هذا فلا يرد ما في بعض الحواشي من ان غاية ما يلزم مما ذكر ان
يكون بينهما تلازم وهذا لا يفيد العلية بل يجوز ان يكونا معلولي علة ثالثة فتامل
له امكان الصدور عن الواجب تعالى هذا انما بناء على ثبوت التوحيد كما اشرنا اليه
او ان المراد ان كل ما هو مقدور للغير فهو مقدور للواجب سواء كان واحدا او
نعوذ بالله متعددا ولا يكون الغرض ههنا ان واجبا واحدا قادر على جميع ذلك
بل بعد اثبات التوحيد يظهر ذلك فتامل بايجاد الواجب تعالى وقدرته بلا واسطة
ومن جوز كون الممكن موجدا كالاجسام يكون عنده ايضا جميع الممكنات مستندا اليه تعالى
لكن اعم من واسطة او بلا واسطة هذا هو اللائق لما سبق واما ما ذكره المحشي فلا
يلائمه بل ظاهره انه رجوع عن الكلام السابق ويكون غرضه اثبات كون الجميع
مقدورا له تعالى بلا واسطة وذلك بدعوى الفردية في ان من هو قادر على ايجاد
الفاعل قادر على ايجاد فعله ايضا فهو تعالى قادر على ايجاد الجميع بلا واسطة على مذهب المعتزلة ايضا

ولا يخفى ان دعوى الضرورة المذكورة قريبة جدا لكنه لا يثبت بها الا قدرته تعالى على جميع الموجودات
وكذا المقدورات اما انها على جميع الممكنات فلما ذكرنا في المناقشتين سابقا لكن هذا انما هو
على ظاهر النظر وطور المناظرة ولعل من تأمل في مقدوراته عز شأنه ولاحظ مصنوعاته
عظم برهانه حصل له العلم القطعي بالمرام ولم يلتفت الى امثال هذه الشكوك والاوهام
ومع انه التوكل وبه الاعتصام وقال بعض المحشين يمكن توجيه كلام المحكم بحيث لا يتوجه
نقض بان يقال لما ثبت سابقا ان الامكان علة الاحتياج الى المؤثر مطلق في بادي الرأي
وبعد حكم البرهان يظهر ان الامكان علة للاحتياج الى المؤثر الموجب بالذات لان
مفيض الوجود ليس الا الواجب تعالى والامكان الذي علة للاحتياج الى الواجب لذاته
مشترك بين جميع الممكنات وعام بالنسبة اليها فيكون جميع الممكنات صادرة عنه تعالى
بالعلم والارادة وما يصدر عن الشيء بالارادة يكون مقدورا له لان القدرة هي
الصفة التي تؤثر على وفق الارادة فيكون جميع الموجودات صادرة عنه تعالى بالارادة
والاختيار فيلزم ان يكون جميع الممكنات مقدورة له تعالى بلا واسطة فعمومية العلة
التي هي الامكان يستلزم عمومية صفة المقدورية وهو ما ذكرنا مفصلا يشير اليه المحشي مجملا
بقوله فمن لم يجوز ان يكون هو المكتفي فلا اشكال انه وانت خبير بان بناء ما ذكره

ما ذكرناه انما على رأي الاشاعرة ووقع في قول المحشي فمن لم يجوز الى قوله ومن جوز منطبق عليه
ولكن هذا لا يصلح توجيها لكلام المحكم لانه لم يذهب الى رأي الاشعري وانما بناه على زعم
ان مفيض الوجود مطلقا هو الله تعالى على جميع المذاهب وهذا لا ينافي ان يكون للعباد
مدخل في افعالهم عند المعتزلة كما نقلنا سابقا عن بعض الافاضل وبعد تسليم ما زعمه يمكن
حمل كلام المحكم عليه لكن كلام المحشي يأبى عن حمله عليه كما لا يخفى فالحق في توجيه كلام المحشي
هو ما ذكرناه فتأمل واما صفت الله قدرة لا هذا ليس حاصلا للكلام المحشي بل
تحقيق ان المراد من القدرة التي قلنا بتعلقها بجميع ما له امكان الصدور عن الغير هو القدرة
المطلقة لا القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير اذ ربما يمتنع صدور شيء عنه تعالى بالنظر
الى علمه بالنظام الاكمل ومنافاة ذلك الشيء له وهو ظاهر ولا يذهب عليك انه على هذا
لو وجب المدعى عموم القدرة بالنسبة الى جميع الممكنات او جميع ما له امكان الصدور عن
الغير لابد من حمل القدرة على المعنى المشهور لا على ما حمله المحشي من صحة الانفكاك كل من الطرفين
اذ لا شك ان الممكنات التي لم توجد ام يكون عدمها ممتنع الانفكاك عنه تعالى
بالمعنى الذي ذكرناه سابقا ثم لو وجب المدعى عموم القدرة بالنسبة الى جميع الموجودات لا يمكن
حملها على ما ذكره فتأمل اقول لما كان الامكان اي توضيحه ان الامكان علة الاحتياج

على المؤثر الموجب لما سبق انه لا بد من الانتهاء اليه اما بلا واسطة او بواسطة وتاثير المؤثر
الموجب لا يمكن ان يكون على سبيل الايجاب بالمعنى المذكور سابقا للاجماع على حدوث العالم
فلا بد ان يكون على سبيل الاختيار فثبت بذلك كون الامكان علة للحاجة الى المؤثر
الموجب القادر هذا وقد ظهر لك مما سبق ان هذا انما يتم في الموجودات دون غيرها
اذ الامكان علة الحاجة الى المؤثر فلا يستدعي وجود المؤثر فيجوز ان لا يصلح شيء للتاثير لا يستدعي
فيه او يصلح معدوم حاله مثله او يصلح الجواب على فرض الايجاب فتدبر هذا لو اريد
بالمؤثر المؤثر في الوجود واما لو اريد بالمؤثر اعم من ان يكون في الوجود او العدم
فالممكن لا بد له من مؤثر بالفعل البتة لكنا نقول انه يجوز ان يكون المعدومات
الممكنة عدمها مستندا الى الموجب على سبيل الايجاب والاجماع المنقول لا ينفيه
او الى عدم اخر بناء على ما قالوا ان عدم العلة علة العدم فافهم ثم كان مقدورا
قد ظهر حاله مما سبق   اقول المعتزلة لم ينفوا الخ يرد عليه ما في الحواشي الفخرية من
ان هذا انما يستقيم لو كان مراد الشيخ ان المعتزلة خصوا خلق الاجسام بقدرة الباري
بمعنى ان قدرته مقصورة عليه ولا يتناول افعال العباد وليس كذلك بل مراده
انهم نفوا قدرة العباد عليه واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون لبعض المقدورات

المقدورات خصوصية مع قدرة العباد دون قدرته تعالى فيكون مقدورا للعباد لا له
تعالى وظاهر انه لا يتوجه عليه ما ذكره المحشي وهذا ظاهر جدا وما في بعض الحواشي من ان هذا خلاف
ظاهر كلام الشيخ بل ظاهره ما فهمه المحشي اذ على هذا يكون قوله واذا جاز ذلك فلم لا يجوز
الخ مطوية في كلام الشيخ ولا يحتاج الى مثله على توجيه المحشي وايضا قال في المطول المتعارف الشائع
في الاستعمال قصر مدخول الباء على ما قبله يعني خصصت الفلان بالذكر اي ذكرته دون
غيره مما لا وقع له بعد وضوح المراد ثم ما ذكره صاحب هذه الحاشية من انه على تقدير حمل كلام
الشيخ على هذا ايضا يمكن توجيه كلام المحشي بان يقال ان ما يمكن ان يكون له اختصاص بغيره
تعالى لا يوجد ذلك بالنسبة اليه تعالى هو افعال العباد بان يقال انه مقدور للعباد على راي المعتزلة
لا اختصاصها بالعباد دونه وهذا مدفوع لان المعتزلة لم ينفوا امكان تعلق قدرته تعالى
الخ ما ذكره المحشي فيكون اعتراضه حقيقة على الضميمة التي يحتاج اليها فلا يكفي ما فيه لانه يكفي في الضميمة
ان يقال ان افعال العباد يكون مقدورة لهم فقط ولا يقدر عليه الواجب تعالى بلا ضميمة
المعتزلة يقولون باختصاصها بالعباد دونه وظاهر انه لا اتجاه لما ذكره المحشي قال
الشيخ وهذه الاستدلال الخ لما كان يرد على هذا الدليل ايضا منع ما اورد على الدليل السابق
من الوجهين وجه بهذا الوجه حتى لا يرد ذلك وانت خبير بانه كيف وان اندفع ذلك

لكن يرد ما اورده بعض الفضلاء في انه لو صح هذا البيان والمبين للزم ان لا يتصور خلاف
نسبة الارادة وتعلقها ايضا الى الممكنات فلا يتصور اختلاف نسبة الايجاد بان
يوجد بعض الممكنات دون بعض بل لا بد ان يوجد الجميع او لا يوجد شيء اصلا وكذا يرد
النقض بعموم قدرة زيد وعمرو وغيرهما فتامل لا يخفى عليك انه لا يخفى عليك انه اذا
جعل مبنا الدليل على ما ذكره الشيخ من ان المعدوم ليس بشيء وانه نفي محض لا امتياز فيه اصلا
لا مجال لورود المنع اصلا وانما يرد على من لم يقل بذلك كالمعتزلة والحكماء على ما ذكره الشارح
وما ذكره المحشي في ورود المنع على المذهبين لا وجه له الا ان يكون نظره الى ان القول
بعدم التمايز اصلا مما لا يعقل اذ لا يعقل وجود البعض دون البعض بل لا معنى للبعض
المعدوم فلا بد للاشعري ايضا ان يقول بتمايز بين المعدومات في الجملة وان لم يكن
على نحو ما يقوله المعتزلة وح لا فرق بين المذهبين في ورود المنع ولا يخفى ما فيه من التكلف
ثم ما ذكره في وجه دفعه من قبل الاشعرية مما لا وقع له اذ الكلام في هذا الاستدلال
والا فلا شك ان الاشاعرة نفوا التاثير عن غيره تعالى فمذهبهم ظ ان كل ما هو مقدور للغير
فلا بد ان يكون مقدورا له تعالى ولا حاجة الى الاستدلال نعم الكلام في اثبات
ما ذكره ثم بعد اثباته انما يثبت مجرد ما ذكر لا ان كل ممكن مقدور له تعالى والظاهر انه

انه المدعى كما اشرنا اليه سابقا فتذكر وما ذكره لدفع المنع من جانب المعتزلة كانه ناظر الى ما اشار اليه
في الحاشية السابقة من دعوى الضرورة في ان كل ما هو قادر على ايجاد الفاعل قادر على فعله الفعل
فكل ما هو مقدور للغير فهو مقدور له تعالى ايضا وحديث العلم بنظام الخير تحقيق للمقام كما في الحاشية
السابقة هذا وبعض الفضلاء بعد ما ذكر انه لو بني الدليل على ما ذكره الشيخ يكون بين المذهبين
فرق قطعي قال وكان المحشي اعرض عن هذا البناء لظهور ضعف هذا المبنى وجعل المبنى ما ذهب
اليه الاشاعرة من عدم تفاوت الممكنات في نظره باعتبار العلم بالنفع وغيره بخلاف مذهب
المعتزلة وح لا فرق بين المذهبين في ورود المنع لجواز اختلاف النسبة على مذهب الاشاعرة
من جهة اخرى فدفع عنهم بما ذكر وعن المعتزلة بان مرادهم تساوي النسبة باعتبار كونه فاعلا
مع قطع النظر عن الارادة والعلم بالاصلح وح يصح عموم القدرة على المذهبين ولا
ينافيه مذهب المعتزلة انتهى ولا يخفى ما فيه من التكلف والتعسف اقول على [illegible]
كان مبنا هذا الشيخ على ما ذكره من ان المعتزلة يقولون ان كل ما هو قادر على الفاعل قادر على
فعله الفعل بحسب ذاته مع قطع النظر عن الاصلح بالمصلحة فكل ما هو مقدور للغير يكون مقدورا له
ايضا فلا منع عليهم وبالجملة هذا اعادة لما ذكره في الحاشية السابقة في جانب المعتزلة
لا يخفى ان هذا ايضا في الحقيقة لا يدفع الاعتراض عن الدليل المذكور بل هو دليل اخر على المدعى فتدبر

وبما قررنا يندفع ما يتوجه عليه ظاهرا وهذا ما اورده بعض الفضلاء من ان مراد الحكماء انه
على قاعدة الاعتزال لا احد ان يقول كذا لانه يلزم على قاعدتهم هذا والمعتزلة قائلون به
فلا ينفع في دفع المنع عدم قول المعتزلة به ولا عدم اللزوم في قولهم اذ يكفي للمانع عدم
منافاة قولهم للمنع وان لم يستلزمه نعم لو استدل الخصم بقول المعتزلة والحكيم لنفع هذا
الكلام ولا حاجة الى ما تكلفه من ان غرض المحشي ليس دفع الاعتراض والمنع فانه مدفوع
بما سبق في تضعيف الكلام بما هو مقدور الغير بل غرضه رفع توهم ان قاعدة الاعتزال
والحكيم منافي العموم القدرة فقط بل في تعلق الارادة كلمة بل يحتمل ان يكون
للاضراب والمعنى انه ليست مانعة في الحقيقة في تعلق القدرة اذ لا معنى محصل للمنع عنه
بل في تعلق الارادة ويحتمل ان يكون للترقي اذ غرضه عدم كونها مانعة في تعلق القدرة
المستجمعة ثم ترقى انه ليست مانعة في تعلق القدرة اصلا بل في تعلق الارادة هذا
وانما جعله للترقي بان يكون المعنى ان خصوصيته مانعة في تعلق القدرة الشاملة بل مانعة
في تعلق الارادة ايضا كما ذكره بعض المحشين فمما لا محصل له كما لا يخفى اقول على قانون
الحكمة الخ حاصله ان الحكماء لما لم يجوزوا التأثير في الوجود لغيره تعالى فكل ما هو مقدور
للغير لا بد ان يكون مقدورا له تعالى فلا منع عليهم ويرد عليه ايضا ان هذا في الحقيقة
استدلال

استدلال آخر لا دفع المنع عن الدليل المذكور فتدبر   نعم قبول الوجود وقبول الحركات
هذا يدل على ان الحركات ايضا ليست صادرة عن العباد بل لهم قبولها وينافي ما ذكره سابقا
حيث قال وهذا لا ينافي كون حركات العباد صادرة عنهم الا ان يوجه بالتوجيه الذي
نقلنا عن بعض الافاضل واجاب عنه بعض الحواشي بان غرض المحشي ههنا انما هو نقل قول الحكماء
ولهذا قال اولا على قانون الحكمة وقال ثانيا نعم قبول الوجود والحركات عندهم و
لا يدل كلامه على ان اعتقاده هذا وما ذكره سابقا هو اعتقاده بناء على ان الحق عنده
ان افعال العباد صادرة عنهم فلا اضطراب فتأمل   هذا لا يوجب تجويز صدور ممكن
عن غير الواجب الخ كذا في اكثر النسخ وهو الصحيح والمعنى ان عدم استعداد المادة لحدوث
ممكن يوجب عدم امكان صدوره عن الواجب لا تجويز صدوره عن غير الواجب وهو ظاهر
ومع ذلك لا ينافي ما هو المدعى على زعمه من ان كل ما هو مقدور الغير مقدور له تعالى هذا وعلى
ما قررنا لا يتوجه ما في الحواشي الفخرية من انه اذا كانت المادة مستعدة لحدوث ممكن كان
الخ لم يكن نسبة الذات الى جميع الممكنات على السوية وهذا نقيض الشيء لانه يجوز صدور
ممكن عن غير الواجب وذلك لانه بناء على زعم المحشي كيف ان يدل على انه يجوز بناء على قاعدة
الحكمة صدور ممكن عن غير الواجب لا يكون مقدورا له تعالى حتى لا يثبت عموم القدرة

على رأيهم ولم يلزم ذلك على ما ذكرنا فتأمل وفي بعض النسخ هذا لا يوجب عدم تجويز صدور
ممكن عن الواجب تعالى وكأنه كما هو دأبه بعض المحققين بأن كون استعداد المادة
شرطا لحدوث الممكن لا يوجب تجويز عدم إمكان صدور ممكن عن الواجب تعالى بالنسبة
إلى نفس القدرة التي هي معتبرة عندهم بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل إلا أن
المشية عندهم لا تتعلق بما لم يستعد المادة لحدوثه لاستلزامه الترجيح بلا مرجح عندهم
لكن لو تعلقت كان صادرة عنه تعالى لا محالة انتهى ووافقه في ذلك بعض المحشين قال
وح فلا غبار في كلام المحشي وعلى هذه النسخة لا يتوجه اعتراض المحقق الفخري انتهى وفيه
تأمل لأنه اذا لم يستعد المادة لحدوث ممكن فلعله لا يقدر تعالى على ايجاد ذلك الممكن
بالنسبة الى اصل القدرة ايضا من غير اعتبار استجماع الشرائط لا بد لنفيه من دليل وليس فيما
نقلنا ما يصلح لذلك فتأمل ويمكن ان يخصص الممكن في كلام المحشي بالمقدور للغير اي هذا
لا يوجب عدم تجويز صدور ممكن مقدور للغير عن الواجب تعالى وح يرجع الى ما ذكرناه في توجيه
النسخة الاولى لكنه بعيد فتدبر   لا يخفى ان المدعى قد ظهر ما يتعلق به فيما سبق فلا حاجة
الى اعادة كلام قوله على ان الله تعالى خير محض لأن ذاته المقدسة عالم بجميع الخيرات والشرور
غير محتاج في شيء منها ومن كان كذلك لا يصدر عنه الشر بالضرورة فيكون خيرا محضا اولا

او لأنه تعالى عين الوجود والوجود خير محض على ما هو المشهور فهو تعالى خير محض اذ الشر ليس الا العدم
ولا يمكن ان صدور العدم عن الوجود على ما هو طريقة الحكماء فتأمل   يمكن الزاهم
بأن الله تعالى ح هذا يستقيم بنا على التوجيه الأول واما على الثاني فلا بد كون في جوابه ان
يقال انه ليس شأنه تعالى الا اعطاء الوجود فلا يصدر عنه تعالى الا الخير وانما يصدر الشر والعدم
عن الممكنات المعلولة له تعالى فالعدم مستندة اليه بالواسطة ولا محذور فيه هذا لو جوز
صدور العدم عن الممكنات بنا على انها ليست عين الوجود بل ماهيات غير الوجود
مخلوطة بالوجود وبالعدم ايضا لامكانها ولا استحالة في صدور العدم عنها انما
المحال صدوره عن الوجود المحض واما لو لم يجوز صدوره عن الوجود ايضا فالجواب
بعد تسليم ذلك هو ما ذكره بعض المحققين من ان الشر الحقيقي يعني العدم لا يصدر عن
موجود اصلا بل علته عدم مثله والشرور الواقعة في العالم انما هي شرور اضافية هي
وجودات توصف بالشر بالاضافة كوجود النار في الثوب مثلا وكالصادقة
القاطع للعضو المقطوع وهذه الشرور ان استدعت علة موجودة لكن هذا الاستدعاء
لا من حيث كونها شرورا مجعولة وصادرة عن المبدأ الذي هو صرف الوجود بالعرض
لا بالذات ولا استحالة فيه انما المحال صدور الشر عن الخير المحض بالذات ولم يلزم

ذلك فافهم ثم انه لما ذكر بدفع شبهة الثنوية في اثنينية المبدأ واما ما يستنبط منها في
لزوم عدم قدرته تعالى على الشر المحض والمساوي باعتبار انضمام العلم والارادة لا بالنظر
الى ذاته بذاته ولا محذور فيه والحاصل ان اللازم هو عدم القدرة المستجمعة للشرائط
ولا نزاع فيه لا القدرة مطلقا والكلام فيه كما ذكره المحشي مرارا فتأمل هو العدم
والامكان وبالنور الوجود الذي هو عين الوجوب وبالجملة جعلوا الخيرات مستندة
اليه تعالى والشرور الى الممكنات كما ذكرنا وح فلا مخالفة لهم مع المسلمين فافهم
قال المجوس الخ لا يخفى انه على هذا لا يكون المجوس من المخالفين في هذا الاصل القائلين
بتعدد المبدأ بل يستندون الجميع اليه تعالى لكنهم لم يجعلوا الشرور مستندة اليه تعالى بلا واسطة
لكونه خيرا محضا بل يسندونه الى اهرمن وقالوا لو ان ايجاد اهرمن ليس شرا بل خير
لان اعطاء الوجود خير مطلقا وانما صدر الشر عن اهرمن لا منه تعالى هذا وقال بعض
المحققين اي شر اشد مفسدة من ايجاد موجود يكون منبعا للشرور ابد الآباد
انتهى ولا يذهب عليك انه على قاعدة ان الوجود خير مطلقا يمكن القول بانه لا محذور
في ذلك اذ الصادر منه تعالى ليس الا اعطاء الوجود وهو خير غاية الامر وجوب العوض
عليه تعالى لو اصاب شره مظلوما كما هو مذهب العدلية ثم لو كان صدور الشر عن ذلك

عن ذلك الشرير بالقدرة والاختيار لا من قبيل فعل الطبايع فما ذكرنا ظاهر جدا فقد ظهر ان ما ذكره
المجوس لا يصلح جوابا لان شبهة الثنوية غير ما ذكره الحكماء من ان هذه شرور قليلة تتبع خيرات كثيرة
لكنه يبقى انه لو كان مرادهم باهرمن هو الشيطان على ما ذكره الشارح فلا يصلح نسبة جميع الشرور اليه
اذ لا شك في وجود شرور لا يمكن اسنادها اليه بل الحق على هذا الجواب ان يسند الشرور الى الممكنات
التي هي مبادي لها سواء كان شيطانا او نارا او غيرهما فتأمل من قولهم خيرا ما يكون خيرا محضا
الاول بالتشديد والثاني بالتخفيف بدليل قوله ثانيا شرا محضا وح يكون الخير بمبالغة في كونه
خيرا لا في صدور الخير منه كما في الوجه الذي ذكره الشارح وكما في الوجه الذي ذكره الفخري وهو ان
يريد بالخير ما لا يصدر عنه الا الخير وبالشرير ما لا يصدر عنه الا الشر فتدبر   ولهذا حملها
البعض الخ قال بعض الافاضل اي ولثبوت هذا الاحتمال للكلام الثنوية حملها البعض اي حمل الخير
والشر الواقعين في اسند الاهم على تحقق المبدأين في الوجود مع الوجود والعدم اللذين هما خير
محض وشر محض فتقرير الشبهة ح انا نرى تحقق الوجودات والاعدام في هذا العالم فيجب ان يوجد
مبدآن انتهى ولا يخفى ان مجرد الوجودات والاعدام في العالم لا يلزم ان يكون شيء واحد
لو كان هو المبدأ خيرا محضا وشرا محضا فلا يستقيم قوله ولهذا حملها الخ الا ان يتمسك بان
فاعل الوجود يجب ان يكون وجودا البتة وفاعل العدم عدما لا محالة وح يستقيم الكلام لكنه

يرد ح انه لو لم يظهر وجه اندفاع الدليل على هذا التوجيه مما ذكره المحشي ولا مما ذكره الشارح
فلا وجه لقوله واي صدق ان شبهتهم ما ذكر ودفعها انما يكون بما سبق فتامل والكم ان
مراد المحشي انه لثبوت هذا الاحتمال للكلام الثنوية حمل الخير والشر في قولهم ان الواحد البعض
لا يكون خيرا وشريرا على الوجود والعدم اللذين اما خير محض وشر محض هذا وح
فالجواب مثل ما ذكره الشيخ فان ذلك غير لازم مما ذكر اذ في وجود الخير والشر
في العالم لا يلزم ان يكون مبداه خيرا محضا والمحشي لم يتعرض لذلك اعتمادا على الظهور
والاكتفاء بما ذكره الشيخ فتدبر لا يقال ان للمستدل في الجواب ان يقول ان مرادي
بالخير والشر في العالم هو الوجود والعدم فيتم الملازمة بناء على المقدمة المذكورة فلا يستقيم
على هذا الجواب قول المحشي ودفعها انما يكون بما سبق لانا نقول المحشي ما قدح في هذا التوجيه
وانما نظره على التوجيه الاول الذي ذكرنا سابقا كما اشرنا فتامل واي صدق ان شبهتهم
ما ذكر بعين ان حاصل شبهتهم هو ما ذكر وقد سبق دفعها ومنه هذه التكلفات مما لا محصل
له اذ لا يوجب تقوية لها بل لا يزيدها الا ضعفا فافهم ثم بواسطه يدل على علمه
لها بذاته قال بعض الفضلاء لان كل من علم شيئا يعلم انه هو الذي يعلمه والعالم بالقضية
يجب ان يعلم الموضوع والموضوع ذاته فيجب ان يعلم ذاته انتهى وقد ادعى ذلك الجم

ايضا المحقق الدواني في شرح العقايد وفيه ما فيه اذ كثيرا ما نعلم شيئا ونغفل عن كوننا عالما به
ولعله لهذا عدل بعض المحققين عن دعوى ذلك الى دعوى امكانه حيث قال اذا علم انه عالم
ذاته اذ من لم يعلم انه عالم يمكن ان يعلم انه عالم ومن امكان ذلك العلم يلزم امكان تحقق
العلم بذاته ومن تحقق العلم بذاته يلزم تحقق العلم بذاته اذ علم الشيء بذاته لا يمكنه الا بحضور امكان ح
ذاته فقد حضر ذاته عنده ذاته ولو لم يحضر لا يمكن ان يحضر كما لا يخفى على المتفطن انتهى وفيه ما فيه
فالاولى ان يدعى البداهة في ان كل من علم الغير يعلم ذاته الا ينا اذا كان عالما بلطايف الافعال
فتامل اي تجرد الواجب الغرض من هذا التفسير ان الاحكام والتجرد دليلان على شيء واحد
فان الاول صفة الافعال والثاني صفة الواجب ثم تخصيص التجرد بالواجب مع ان تجرد
كل شيء دليل على علمه لكون الكلام في علمه تعالى والا فلا بد من حمل العلم في قوله والادلة على العلم على
علم الواجب كما لا يخفى ومع فلا بد من ذلك التخصيص هذا وقد وجه بعض المحشي ذلك التخصيص
بان تجرد غير الواجب ايضا وان دل على العلم على ما ينبغي لكن الدال على العلم التام الكامل ليس
الا تجرد الواجب جل شانه وهو كما ترى يدل على علمه تعالى بذاته اما التجرد بالمعنى المشهور
فلما سبق في بحث الاعراض مستقصى واما على التحقيق فلانه هو التجرد بالمعنى المشهور مع زيادة
قيد هو كونه عين الوجود والظهور فوجوب كونه عالما بذاته اظهر جدا فتدبر وبواسطه

يدل على علمه تعالى اذ العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول   وفي هذا الدليل سر تأمل فيه كان
السر هو ان بهذا الدليل اي الذي تمسك فيه بالتجرد الحقيقي يظهر كونه تعالى عالما بجميع ما سواه
من غير تمسك بما ذكر انه عالم بذاته فيكون عالما بافعاله ايضا وذلك لانه اذا كان الواجب تعالى
محض الوجود الحقيقي غير محتاج الى الارتباط بالغير بل جميع ما سواه موجود بالارتباط به و
الانتساب اليه على ما هو طريق اهل التأله فيكون تعالى عالما بجميع الاشياء البتة اذ العلم ليس
الا الارتباط الخاص بين العالم والمعلوم يوجب ظهوره وانكشافه عنده فاذا كان وجود
جميع الاشياء بالارتباط به سبحانه فيكون جميعها ظاهرا منكشفا لديه وما ذلك الا العلم
فتدبر ويحتمل ان يكون السر هو ما ذكره بعض المحققين من انه اشارة الى ان علمه تعالى بذاته على
علمه بافعاله اجمالا كما يجيء في كلام المحشي تصريحا وتلويحا غير مرة انتهى وقال بعض الفضلاء
اشارة الى صعوبة اتمام هذا الدليل بطريق اهل الاستدلال واهل العلوم الظاهرية و
قوته عند اهل التأله والذوق والحال كما ذكره اللهم ارزقنا وقد يقال انه اشارة
الى انه يدل على انه لا علم حقيقة لغير الواجب الوجود بالذات اذ حيث مناط التجرد المقتضي
للعلم كونه محض الوجود الحقيقي المنزه ولا شك في انحصاره في الواجب تعالى وقد يقال انه اشارة
الى انه يدل على ما قال الصوفية من انه لا موجود سوى الله تعالى على هذه المقالة يظهر عموم علمه تعالى

تعالى اذ الكل على هذا القول مظاهر ذاته فاذا ظهر ذاته على ذاته ظهر الكل على ذاته تعالى انتهى ولا
يخفى بعد الوجه الاول والثالث واما الثاني فمع بعده سخيف جدا اذ لم يظهر مما ذكر الا
ثبوت العلم للمجرد الحقيقي لا نفيه عما عداه كيف وقد جعل التجرد بالمعنى المشهور الغير دليلا على
العلم وهو لا ينحصر في الواجب تعالى فتدبر وقال السيد المحقق الداماد قدس سره السر هو ان ما سوى الله
تعالى من الممكنات ليس لها وجه بل [illegible] بالنسبة الى حضرت الوجوب لان الوجود ليس بعارض لها
ولا قائما بها ولا منتهيها بل مصداق حمل الوجود عليها مجرد انتسابها الى الوجود كما ان مصداق حمل الحداد
هو من انتسب الى الحديد وذلك هو مصداق حمل الحداد عليه لا قيام الحديد به هذا على ذوق
المشائية ومذاق الصوفية اعلى من ذلك فانهم يزعمون ان الماهية الممكنة لا يطلق عليها الموجود
اسم بل انما الممكنات مظاهر للحقيقة القدسية الواجبية ونسبتها الى تلك الحضرة كنسبة الامواج
الى البحر والاشعة الى النور والتعينات الى الطبايع الكلية ثم اذا لوحظ ان الظهور حتى اي
هذا الوجود الحقيقي ليس الا للموجود الحق الاول تعالى شانه فاذن هو خفي من فرط الظهور ونسبته
الى عقول العقلاء في الخفاء من شدة الظهور نسبة الشمس الى القوة الباصرة بل لا نسبة بين المتناهي
فتبصر انتهى وكانه لا يرجع الى محصول هذا وقد ذكروا وجوها اخرى للسر اظنها اقوى بالسر
فافهم.   هذا الدليل على تقرير الشارح [illegible] قال بعض المحققين تقرير هذا الكلام منه اشارة الى ان

تخصيص الاخير بكونه عاما مما لا وجه له فانه لا يدل على العموم ما لم ينضم اليه كبرى اخرى ليصير
اعنى كونه عالما بذاته واذا احتاج الى ضم كبرى اخرى ليصير عاما كان الدليلان الاولان
كذلك كما عرفت انتهى وفيه ان الدليل الاول بعد انضمام الضميمة على ما قرره ليس يحتاج اذ لا يلزم
منه الا كونه تعالى عالما بافعاله المتقنة وبذاته ايضا بناء على الضميمة المذكورة واما باقي الاشياء
مثل افعال مخلوقاته فلا واما الثاني فهو بعد الضميمة يصير بعينه الدليل الثالث اذ ليس الملحوظ
فيه الا ان يثبت علمه تعالى بذاته باى وجه كان لا بخصوص الوجه الذى ذكره ثم يثبت
علمه بجميع الاشياء لاستنادها اليه وليس الدليل الثاني بعد انضمام الا هذا هذا فليس غرض المحشي
ما ذكره بل غرضه ان جعل هذه ثلثة ادلة والحكم بكون الثالث عاما مع انه لا يصلح دليلا
ما لا ينضم اليه الثاني او دليل اخر لا يخلو عن ضرورة ولو حمل قوله والاخير عام على انه دال
على عموم العلم لا على اصله نعني ان في الدليلين الاولين يثبت اصل العلم في الجملة وهذا
الثالث انما هو لاثبات عمومه وان احتاج الى ضميمة فلا ضرورة فيه لكنه فيه صرف عن
متبادر اللفظ كما لا يخفى ثم ان هذا المحقق تصدى لتقرير الدليل الثالث على وجه لا يحتاج الى
ضميمة فقال لما ثبت ان جميع الموجودات مستندة اليه تعالى وهو ليس مستندا الى شيء من الاشياء
فهو تعالى لكونه غير متعلق بشيء من الاشياء غير موجود لشيء من الاشياء بل هو موجود لذاته قائم

قائم بذاته وجميع الاشياء لكونها معلولة له موجودة له حاضرة عنده منكشفة لديه غير غائبة
عنه تعالى لوجوب كون العلة موجودة مع المعلول فان حصول الشيء اشد من حصول الصورة
لنا كما صرح به المحقق قدس سره في شرح الاشارات فهو تعالى عالم بها لا محالة اذ العلم هو كون
المعلوم موجودا للامر قائم بذاته وحاضرا عنده موجودا لذاته غير غائب عنه كما عرفت فثبت
علمه تعالى بجميع ما سواه وهو المطلوب فعلى هذا التقرير لا حاجة في اتمام هذا الدليل الى ضم دليل
اخر دال على علمه بذاته كما اشار اليه انتهى وصرح به المحشي بل هو مستقل في اثبات المطلوب
انتهى وفيه انا لا نسلم انه لا يستلزم في كون الاشياء معلولة له كونها موجودة له حاضرة عنده
منكشفة لديه اذ لا بد له من دليل ووجوب كون العلة موجودة مع المعلول لا يفيد ذلك
كما لا يخفى كيف والنار علة للحرارة ولا علم لها اصلا ولو سلم فانما يسلم في افعاله واما
في افعال مخلوقاته فلا ثم لا يخفى انه على تقدير تمامه انما يدل على عموم علمه بالنسبة الى جميع ما
سواه ولا يدل على علمه تعالى بذاته ايضا مع ان ظاهر قوله والاخير عام انه دال على علمه
بذاته وبجميع ما سواه فتامل لكون الفاضل الشريف ايضا يمكن ان يناقش فيه بان يكون
الفاضل الشريف لا يقتضي الا كونه عالما بالعلم معلوله وهو فعل العلماء بذواتهم لا بذاته
تعالى على ما هو المدعى فالاولى ان يقال انه تعالى مبدأ لجميع الموجودات التي منها العلماء به تعالى

فيكون هو تعالى ايضا عالما بذاته بالفعل لكون الفاعل اشرف فان قلت لا يثبت على هذا الا علمه
تعالى بذاته بوجه ما لا بالكنه قلت على تقرير المحشي ايضا لا يثبت الا ذلك اذ العلماء لا يعلمون
ذواتهم الا بوجه ما فتامل ويمكن ان يثبت بهذا الدليل العلم مطلقا اي
في الجملة بان يقال انه تعالى لما كان مبدا لجميع الموجودات التي منها العلماء كان عالما في الجملة
بالضرورة لكون الفاعل اشرف ثم يثبت العلم بذاته تعالى بناء على ما اشار اليه سابقا
من ان من علم الغير يعلم ذاته بالضرورة ثم يثبت لجميع الموجودات بناء على ان العلم
بالعلة يستلزم العلم بالمعلول ولا يخفى ان المناقشة التي اوردناها على التقرير الاول لا ترد
على هذا التقرير فتدبر ثم باحد في الوجهين المذكورين لانه اما على الوجه الاول فيتحقق
انه تعالى فياض لجميع العلوم وملهمها فيكون عالما بذاته ايضا واذا كان عالما بذاته كان عالما
بجميع الموجودات واما على الوجه الثاني فيتحقق انه تعالى لما كان فياضا لجميع العلوم فيكون
عالما في الجملة بالضرورة واذا كان عالما في الجملة كان عالما بذاته بالضرورة بناء على ما اشير اليه
واذا كان عالما بذاته فيكون عالما بجميع الموجودات هذا وقد ظهر فساد ما توهمه بعض
الافاضل في عدم امكان اجراء الوجه الاول في هذا الدليل ولا حاجة الى ما تكلفه في
المراد باحد الوجهين هو الوجه الثاني لكنه في عبارة المحشي قدس سره لان ظاهر ما انه بعيد

بعد اثبات علمه تعالى بذاته يمكن اجراء كل من الوجهين لاثبات علمه بجميع الموجودات لكن
لما ظهر مما قررنا ولو حذف قوله بذاته في قوله كان عالما بذاته بالضرورة لكان اولى وان كان
فيه ايضا خدشة حيث ان ظاهره العلم في الجملة وح فلا يلائم الوجه الاول والجملة المقصد
باين وامر العبارة هين فتامل علم الواجب بالذات بذاته صلة للعلم وحمله على السببية
كما احتمله بعض المحشين بان يكون المعنى بانه لم ينف احد علم الواجب بالاشياء باعتبار حضور ذاته
الذي هو بمنزلة حضور الاشياء كما سيجي تحقيقه بل بعضهم نفوا العلم التفصيلي قبل ايجاد الاشياء
بعيد جدا اذ في بعض المحشين انه لم يوجد لفظ بذاته في بعض النسخ قال وهو اولى وهذا بناء
على الوجه الذي ذكره لكن هذه الحاشية وسيتعلق واما على ما زعمناه فالاولى وجوده كما يشهد
به سياق الحاشية فتدبر ظنا منهم ان هذا اي العلم التفصيلي هو العلم بغير انهم ظنوا
ان العلم ليس الا هو العلم التفصيلي ولما نفوه عن الواجب تعالى قبل ايجاد الاشياء في الازل عيان
ظنوا انه تعالى ليس بعالم بالاشياء في ذلك الوقت فهو لا لم ينفوا العلم مطلقا لانهم لم ينكروا
العلم بذاته تعالى ايضا وانهم لم ينكروا العلم بالاشياء ايضا بعد ايجادها بل انما انكروا العلم
بالاشياء قبل ايجادها وذلك النفي بناء على زعمهم في انحصار العلم في التفصيلي والا فمجاد كرده
لا ينفي العلم الاجمالي قبل ايجاد الاشياء ايضا هذا ثم ان هذا البعض هم الذين عبر عنهم المص بقوله

ومنهم من قال انه تعالى لا يعلم الحوادث قبل وقوعها ودلالة الدليل الذي استدلوا به على
ان غرضهم نفي العلم قبل ايجاد الاشياء فقط ظاهر وقد صرحوا ايضا به على ما ذكره
وكذا على عدم شمول العلم له تعالى بذاته اذ لا يجري فيه اصلا واما على ان المراد انما هو نفي العلم التفصيلي
دون الاجمالي ايضا فغير ظاهر اذ الدليل المذكور ينفي العلم بالاشياء قبل ايجادها مطلقا
كما يشهد به التأمل فان قلت العلم الاجمالي على زعم المحشي ليس الا العلم بذاته تعالى والدليل
المذكور لا ينفيه قلت الدليل المذكور لا ينفي العلم بالذات اذ لم يكن هو بعينه علما
اجماليا بالاشياء واما لو كان علما بها على ما هو زعم المحشي فينفيه الدليل المذكور ومع الدليل المذكور
ينفي العلم مطلقا قبل ايجاد الاشياء فتأمل وبما قررنا في حل هذه الحاشية ظهر فساد ما قال
بعض المحققين من ان الاولى ان يقال انهم نفوا العلم بحصول الصورة في ذاته تعالى سواء كان قبل
ايجاد الاشياء او بعده كما يشعر به دليلهم ومع ذلك يكون الظاهر ان العلم انما هو هذا وجه والا
فكيف نظن بهم ان العلم لا يكون قبل ايجاد الاشياء وبعده لا يكون علما واكثر دليلهم
انما يشعر باستحالة حصول الصور المتكثرة في ذاته تعالى لا باستحالة كون العلم قبل الايجاد انتهى
وذلك لما ظهر لنا اليه من ان المشار اليه بهذا في قوله ظنا منهم ان العلم هو هذا هو العلم التفصيلي
الذي هو قيد قبل ايجاد الاشياء ومع ذلك فاندفع الاستبعاد الذي ذكره واما ما ذكره بقوله واكثر فبناؤه

فبناؤه على توهم ان البعض الذي اشار اليه المحشي هو ما عبر عنه الشارح بقوله ومنهم من قال انه
تعالى لا يعلم غيره مع كونه عالما بذاته الى دليلك كما عرفت فتأمل وقد اورد بعض المحشين على
قوله كما يدل عليه الدليل بان هذا لا يدل على ان مرادهم نفي العلم التفصيلي لا نفي اصل العلم
لانه قد لا يكون الدليل منطبقا على المدعى وهذا من بعض الايرادات على الدلائل الغير التامة
ثم نقل كلاما عن الحكيم قدس سره في نقد المحصل يدل على ان قدماء الفلاسفة مذهبهم انه تعالى
لا يعلم غير ذلك لا يعلم شيئا وانت خبير بسخافة الايراد ظاهرا لكنه يمكن توجيهه بانه بعد
صراحة كلامهم في نفي العلم مطلقا على ما نقله الحكيم لا عبرة باشعار ادلتهم بخلافه غاية الامر
ان يكون هذا الكتاب على ادلتهم لكن الكلام مع ذلك في صراحة كلامهم فيما ذكر اذ ما نقله عن الحكيم
لعله يمكن حمله على نفي العلم الزائد على الذات كما يظهر بالتأمل فيه فتأمل نعم ان في بعض الحواشي
تصدى لدفع هذا الايراد فصرف كلام المحشي عن ظاهره وحمله على ان المراد ان احدا من
العقلاء لم ينفوا علم الواجب حقيقة بل تخيلوا امرا ليس بعلم علما له ونفوه فبعضهم نفوا
العلم التفصيلي بالاشياء قبل الايجاد وزعموا ان هذا العلم التفصيلي الذي قبل الايجاد هو
العلم وليس بثابت للواجب فظنوا انهم نفوا العلم عن الواجب ولم يدروا ان علم الواجب
في الواقع ليس عبارة عن العلم التفصيلي الذي هو عبارة عن الاشياء الموجودة وبعضهم نفوا علمه تعالى

بذاته وارادوا به العلم المغاير للذات ظناً منهم ان العلم لا بد ان يكون مغايراً للمعلوم ولم يدروا
ان العلم قد يكون عين الذات كما في علم الواجب بذاته وبالاشياء فلم ينفوا ما هو علمه تعالى
حقيقة والقرينة على ذلك دليلهم ثم نقلت دليلهم ولا يخفى سخافته فان محصول ما ذكره يرجع الى اعتراض
على المحشي في نفي العلم بان دليلهم لا ينفي العلم مطلقا بل العلم التفصيلي او العلم الزائد ولا شك
من له ربط باساليب الكلام انه ليس غرض المحشي ذلك ولا ربط له بهذا المقام وهذا ظاهر جدا على
انه على هذا التوجيه ايضا لا يندفع ايراد بعض المحشين ظاهرا اذ له ان يقول ان اشعار دليلهم بما ذكر
لا يدل على انهم نفوا العلم ذلك بل يجوز ان يكون دليلهم غير منطبق على الدعوى هذا كلامه مع ان
قول المحشي في الحاشية الآتية هذا اشارة الى ان بعض العقلاء نفوا العلم وقد عرفت ما فيه يأبى
عن هذا التوجيه كما لا يخفى وهذا مما اعترف به صاحب هذه الحاشية ايضا فتأمل والبعض الذي
نفوا العلم بذاته تعالى هم الفرقة الاولى التي نقلها انه من المخالفين واشعار دليلهم بما ذكرنا باعتبار
ان العلم الزائد نسبة الى العلم الذي هو عين الذات ايضا لا يخفى عدم وقعه ثم انه لم يتعرض للفريقين
الاخرين من المخالف لكن حالهما ظاهر فان الاولى منهما صرحوا بكونه تعالى عالما بذاته والثانية انما
نفوا العلم بالجزئيات المتغيرة والمتشكلة فقط فلا مخالفة لهم مع ما ظنه المحشي فتأمل والاولى
ان يقال وجوز لان حمله على التجويز في بادي النظر الظاهر في حمل الجواز عليه اذ ظاهره الجواز بحسب نفس الامر

نفس الامر وايضا يصح قوله وجوز باعتبار تجويز البعض ذلك على ما نقل عن الشافعي وغيره واما الجواز
بالتكليف فالظاهر منه الجواز عنده فافهم هذا ولعل المحشي علم ان مختار الشيخ ليس ما ذهب اليه
الشيخ في الالهيات بل هو الجواز على ظاهره بناء على مختاره وان لم يصح في جانب بعض المتكلمين
بهذا الدليل كما لا يخفى فتدبر ثم يمكن ان يوجد على منه لكنه تعالى ترجيح المرجوح وقد يستدل عليه
بادلة اخرى ايضا لا يسع المقام نقلها الشيخ فهو انه تعالى قادر هذا بناء على حمل القدرة
على معناها المشهور ظاهر لكن العمدة في اثبات حدوث العالم هو الشرع كما عرفت وفي
فاثبات العلم بالقدرة يرجع الى التمسك بالشرع ولو صح ذلك فليتمسك به اولا فافهم ثم
لا يخفى ان باثبات القدرة انما يثبت اصل العلم في الجملة لا علمه بذاته الا بضميمة ولا عموم
علمه بجميع ما سواه اذ لا يثبت باثبات اصل القدرة وهو ظاهر ولا بعمومها ايضا كما لا يظهر
بالتأمل وفي لا يرد على ما اورد عليه لان اثبات النبوة لا يتوقف على اثبات
عموم علمه تعالى بل على علمه بالمعجزة الخاصة واثبات العلم بها لا يتوقف على اثبات عموم العلم
بل يجوز ان يحصل بمشاهدة المعجزة العلم بان فاعلها ليس الا انه تعالى ويحصل ايضا بملاحظة احكامها
واتقانها العلم بكون مبدائها عالما وفي كلام حررنا فيه تأمل لان اثبات النبوة يتوقف على
اثبات العلم بامور اخرى ايضا مثل العلم بدعوى الشخص وصدقه او كذبه وان اظهار المعجزة

على يد الكاذب قبيح واثبات العلم بهذه الامور بدون التمسك بعموم العلم مشكل جدا قوله
ان اراد بالخطور الخ فيه ان المجيب انما اراد بالخطور الذي نفاه الخطور التفصيلي بان
يكون المراد وان لم يكف كون المرسل عالما ملتفتا اليه لنا ملحوظا على التفصيل فنسلم جواز ذلك
لكنه هذا لا ينفي وجوب اصل علمنا بكون المرسل عالما وان لم يكن ملتفتا اليه في ذلك الوقت
بل اللازم على هذا ليس الا جواز كون الالتفات بالعلم مستفادا من الشرع لا اصل العلم
والكلام في اصل العلم وان اراد بالخطور حصول العلم فيكون غرضه انه يجوز ان لا يكون
اصل العلم معلوما لنا الا بالشرع فهو مكابرة هذا ولا يخفى سخافة هذا الترديد فان في
ثبوت النبوة لا بد من العلم بكون المرسل عالما والالتفات اليه ايضا اذ لو لم يلتفت اليه
فلا يحصل العلم بصدقه ولا يجدي علمنا به لو لم نلاحظه في هذا الوقت الا ان يقال ان
حصول العلم لنا بذلك في وقت واستقراره في ذهننا والعلم الاجمالي به في هذا الوقت
كاف في ذلك ولا يلزم الالتفات اليه في هذا الوقت على التفصيل اذ كثيرا ما يستدل على
المطالب بمقدمات مستقرة في ذهننا وان لم يكن ملتفتا اليها في هذا الوقت لكن لا يخفى
ان هذا انما هو في المقدمات البعيدة واما في المقدمات القريبة فلا والعلم به تعالى
من المقدمات القريبة لاثبات النبوة فلا بد من الالتفات اليه قوله ثم لا يخفى ان ما ذكره

ان ما ذكره المجيب شرطية لا يقدح في المنع سواء حمل على الخطور التفصيلي او على اصل العلم فان
بعد اثبات صدق الرسل يحصل العلم بجميع ما اخبروا به وان لم نعلم شيئا آخر اصلا لكن
فالاولى ان يعترض على المجيب بان الشرطية التي ذكرتها مسلمة لكن الكلام في ثبوت مقدمها
يعني ان ثبوت صدق الرسل بالمعجزات لانه لا يمكن بدون العلم بكون المرسل عالما اذ
بناء اثبات ذلك على انه تعالى عالم بها ويقبح عقلا من العالم القادر اظهار المعجزة على يد
الكاذب فيكون صادقا فما لم يثبت علمه تعالى وكذا قدرته لا يثبت صدق الرسل و
دعوى انه يجوز ان يحصل العلم بصدقهم بمجرد ملاحظة المعجزة كما نقل عن غياث الحكماء الخ
عن الاشكال وكان هذا هو الذي حكم الشارح بان الظاهر انه مكابرة قوله فيكون الالتفات بها
اي بصفة وفي بعض النسخ بهما فيكون راجعا الى العلم والقدرة والمجيب وان لم يتعرض القدرة
لكنه لما كان المورد قد تعرض لها على سبيل الاستطراد اشارة الى ورود الاشكال ايضا على
من اثبت القدرة بالشرع فاشار المحشي الى جريان الجواب فيها ايضا ولهذا قد تعرض للقدرة
ايضا فما ذكره فالاولى قوله ثم ان الباء للتعدية وامر تعدية الالتفات بالى سهل ان الباء
على ما ذكره السيد الداماد سهل وما ذكره قدس سره من ان الباء للسببية وضمير التأنيث للمعجزة
اي يكون الالتفات الى كون المرسل عالما مستفادا من الشرع بسبب المعجزة وان كان اصل العلم

يكون الرسل عالما بما صدر من سيد العقد بعيدا جدا والاولى ان يحمل كلامه على ما قد شهر بالا
ما فيه فتذكر وايضا فيمكن ان يقال توجيه اخر في قبل من اثبت العلم بالشرع بان مراده
اثبات العلم المقدم على ايجاد الممكنات في الاعيان لان بعضهم انكر ذلك لا لاثبات
اصل العلم مرة فلا دور لان اثبات الشرع انما يتوقف على اثبات اصل العلم لا على
العلم المقدم وفيه نظر لان اثبات الشرع يتوقف على اثبات العلم المقدم اذ لو لم يكن
تعالى عالما بصدور المعجزة على يد الكاذب قبل صدورها بل انما علمه بعد الصدور او مع الصدور
لم يمكنه منعه منه توضيحه انه تعالى اذا لم يعلم الاشياء قبل وقوعها فلا يكون علمه تعالى
الا كالرؤية فينا فكما انه لا يمكن ان نرى فعلا قبل وقوعه وانما نراه اذا فعل فكذا علمه تعالى
واذا كان علمه تعالى بهذه المنزلة فكما انه لا يمكن ان يصير رؤيتنا الفعل مانعا عن وقوعه فكذلك
لا يمكن ان يصير علمه تعالى مانعا عن وقوع شيء وح فاثبات الشرع يتوقف على المقدم ولا يكفي
مثل هذا العلم فتامل واعترض في الحواشي الفخرية بان تصديق بارسال الرسل لا يتوقف على التصديق
بالقدرة يلزم الدور اذ العلم ماخوذ في حقيقة القدرة انتهى والجواب بان المراد بالقدرة
ههنا هو ما خصصه المتكلمون لا ما هو المشهور والعلم ماخوذ في الثاني لا الاول على ما في بعض الحواشي لا يقع
بان اثبات الشرع يتوقف على القدرة بالمعنى المشهور البتة فيلزم الدور بل لا يتوقف الا

الا على ذلك فلا يصح ان يكون المراد بالقدرة ههنا هو الاول لا الثاني وكان قول
هذا القائل فتامل فيه في اخر كلامه اشارة الى هذا فالحق في دفع الاعتراض ان يقال ان
الماخوذ في القدرة ليس الا اصل العلم لا العلم المقدم فلا يلزم الدور وهذا ظاهر جدا
فان قلت قدرته تعالى يجب ان تصلح للمنع عن الفعل ولو لم يكن العلم الماخوذ فيه هو العلم المقدم
لم تصلح لذلك قلت هذا مسلم لكن على هذا الوجه لا حاجة في القدرة في البين بل يكفي ان يقال
اثبات الشرع يتوقف على العلم المتقدم البتة فيلزم الدور كما ذكرنا فتوسيط القدرة
يدل على ان ليس نظره الى ذلك الا ان يقال ان توسيط القدرة لبيان التوقف على العلم المتقدم
فيكون حاصل كلامه انه تعالى يجب ان يقدر على المنع وما ذلك الا بالعلم المتقدم وح فيرجع كلامه
الى البحث الذي اوردنا لكن الظاهر انه لم يتفطن لذلك بعد قال والله يعلم حقيقة الحال
اي ان المانع من التعقل انما هو المادة وعلائقها قال بعض المحققين المانع من التعقل
اما مانع من العاقلية واما مانع من المعقولية اما المانع من العاقلية فليس الا كون الشيء موجودا
لغيره سواء كان ذلك الغير مادة او موضوعا واما المانع من المعقولية فهي المادة وعلائقها
لكن المادة وعلائقها ليست مانعة من كون الشيء معقولا مطلقا بل من كون الشيء معقولا بكليته
في العاقل فان المعقولية قد تكون بحصول عين الشيء عند العاقل وقد تكون بحصول صورته عنده

بان يكون صورته حاصلة فيه ودفع بحث ان يكون تلك الصورة مجردة عن المادة وعلائقها واما اذا
كان يعني الشيء حاصلا عند العاقل كحصول المعلول لعلته فلا يجب هناك التجرد عن المادة
وعلائقها كما سيأتي فلا يصح القول بكون المادة مانعة من التعقل على الاطلاق ولا حصر المانع
عن التعقل مطلقا في المادة وعلائقها فاحفظ بذلك انتهى واعلم ان المراد ههنا ان المادة
مانعة من القابلية للمعقولية والمراد بالمادة ههنا ما يشمل الموضوع ودفع بحث منع حصر المانع
عن التعقل في المادة وعلائقها ولا غبار عليه فتأمل ولما كان وجود المحسوس والمعقول اي
هذا كتمة الوجهين احدهما ان يكون المراد ان وجود المحسوس والمعقول في ذاته اي وجوده في
نفسه يعني وجوده لمدركه اي يعني الوجه الرابطي كما ادعى الشيخ في الاعراض ان وجودها في
في نفسها يعني وجودها الرابطي وانت خبير بان تلك الدعوى في العلم الحضوري وكذا الحصولي
اليه بناء على حمل المحسوس والمعقول فيه على الصورة لانها المحسوس والمعقول بالذات كما هو رأي
الشيخ وقوله وكان وجوده لمدركه اه اشارة الى دعوى اخرى هي اتحاد الوجه للمدرك مع
المحسوسية والمعقولية ليلزم من المقدمتين ان يكون الوجه لنفسه للمحسوس والمعقول هو يعني المحسوسية
والمعقولية وثانيهما ان يكون المراد ان الوجود في نفسه للمحسوس من حيث هو محسوس وللمعقول من
حيث هو معقول اي المحسوسية والمعقولية هو الوجود للمدرك وقوله وكان وجوده لمدركه اه اشارة

اشارة الى عكس ذلك اي الوجه للمدرك الذي هو المحسوسية والمعقولية وبالجملة المراد بالمقدمتين اتحاد
المحسوسية والمعقولية مع الوجه للمدرك وحمل كل واحد منهما على الاخر كليا وعلى التقديرين قوله لم
يصح ان جزء الادراك الشرط المركب فتأمل لم يصح ان يكون ما وجوده لغيره مدركا لذاته والا
لكان وجوده في نفسه يعني وجوده لمدركه اي لذاته مع ان وجوده لغيره او نقول والا لكان
مدركيته عبارة عن وجوده لمدركه اي لذاته مع ان وجوده لغيره ومدرك ذاته يجب ان يكون
نفس وجوده ادراكه لذاته او يكون نفس وجوده هو مدركيته لذاته فيكون هو ادراكه لذاته
اليه بالمآل او نقول ان ادراكه لذاته يؤول الى وجوده لمدركه اي لذاته فيكون نفس وجوده
لذاته عبارة عن ادراكه لذاته وكل ما وجوده لذاته فهو مدرك ذاته اذ ليس وجوده في نفسه الا
كونه مدركا فاذا كان وجوده لذاته كان مدركا لذاته او لان وجوده لذاته ليس الا كونه
مدركا لذاته اذ المدركية لشيء ليست الا الوجود له هذا وفيه نظر اما على الاول فلان دعوى
الاتحاد بين الوجود في نفسه والوجود الرابطي في شيء خلاف الاكثر بل الظاهر ان الاطلاق
الوجود على المعنيين انما هو بالاشتراك اللفظي ولو تنزل عن ذلك فلا بد له من دليل كما لا يخفى
ولو حمل الكلام على الاستلزام اي الوجود في نفسه للمحسوس والمعقول يلزمه الوجود لمدركه
ويتفرع منه ذلك فان اراد بالوجود لمدركه القيام به او عدم القيام لغيره ثم وان اراد

ما تنبادل عدم الغيبة عنه فمم لكنه على هذا لم لا يجوز ان يكون شيء قائما بغيره ومع هذا يكون
مدركا لذاته هذا وايضا يرد عليه انه ان اراد ان كل ما هو محسوس ومعقول لشيء فوجوده في
نفسه هو وجوده لمدركه فمسلم لكنه لا يلزم منه ان يكون كل ما وجوده لذاته فهو مدرك ذاته
بل يكون اثباته مصادرة على المطلوب وان اراد ان الوجود في نفسه لكل شيء هو الوجود
لمدركه فمم لا بد له من بيان وايضا لا نم المقدمة الثانية اي ان الوجود للمدرك هو عين
المحسوسية والمعقولية بل لعله يشترط فيهما شيء آخر غير الوجود للمدرك وح فلا يلزم ان يكون
في مدرك ذاته نفس وجوده ادراكه لذاته ولا ان يكون كل ما وجوده لذاته فهو مدرك
ذاته كما لا يخفى وايضا على التنزل فلانه ان اراد ان المحسوسية والمعقولية حقيقتهما هي الوجود للغير
والوجود للغير باي نحو كان هو المحسوسية والمعقولية فلا نسلم ذلك حتى يثبت بالدليل وان اراد
ان المحسوسية والمعقولية يصدق عليهما انهما الوجود للغير وان بعض افراد الوجود للغير هو المحسوسية
والمعقولية فان اراد بالصدق المذكور الصدق في الجملة فمسلم لكنه لا يتفرع عليه شيء مما
فرعه عليه وان اراد الصدق كليا فان اراد بالوجود للغير هو القيام به او عدم القيام
لغيره فمم ولو سلم فلا يتفرع عليه التفريعان الاخيران كما لا يخفى وان اراد ان المحسوسية والمعقولية
وان اراد المعقولية به ما تنبادل عدم الغيبة عنه فمسلم لكنه لا يتفرع عليه في ايضا شيء مما فرعه عليه

وان اراد ان المحسوسية والمعقولية هي الوجود للمدرك من حيث انه مدرك وكذا الوجود
للمدرك من حيث انه مدرك عين المحسوسية والمعقولية فان اراد بالوجود للمدرك القيام
به او عدم القيام لغيره فمم كما ذكرنا وان اراد به ما تنبادل عدم الغيبة عنه فمم لكن على
هذا يجوز ان يكون شيء قائما لغيره ومع هذا يكون مدركا لذاته كما ذكرنا وايضا لا نم انه
على هذا يلزم ان يكون كل ما هو مدرك لذاته كيف ان يكون نفس وجوده ادراكه لذاته
اذ لعله يكون متعددا لا نفس ادراكه وايضا لا نم انه على هذا يلزم ان يكون كل ما هو وجوده لذاته
فهو مدرك ذاته اذ الوجود لذاته مطلقا على هذا ليس عين مدركيته له بل الوجود لذاته
اذا كان ذاته مدركا عين مدركيته لها والحاصل ليس الا في اثبات كون الذات مدركا
في قوله لا يصح ان يكون مقارنة للمادة ما ذكره على تقدير تسليمه انما دل على انه لا يجوز
ان يكون مقارنة للمادة بالحلول فيها واما اذا كان شيء مقارنا للمادة بان يكون جزءا له
كالجسم فلم يظهر مما ذكره عدم جواز ان يكون مدركا لذاته الا ان يقال ان ادراكه لذاته
انما يكون بادراك اجزائه والمفروض انه لا يمكن له ادراك جزئه الذي هو الصورة
لانها حالة في الهيولى وفيه انه يمكن ان يحصل العلم بشيء اجمالا بدون ان يحصل العلم
باجزائه وايضا ان حلول الصورة في الهيولى لا يصير مانعا من تعقلها لها اذ يمكن ان تعقلها

باعتبار حضورها عنده او بصورتها وفيه بعد تجرد تلك الصورة لان الصورة كيف
ولو لم يكن كذلك يلزم ان لا يكون الصورة معقولة اصلا وهو غير معقول قوله او في
انه لما كان احد جزئيه هو الهيولى والآخر الصورة وشيء منهما لا يصلح لان يكون عاقلا
لذاته فالمجموع ايضا لا يصلح لذلك وفيه ايضا منع لا يخفى وكل ما هو محجوب عن ذاته اي
غير مدرك لذاته فلمقارنته المادة غير مدرك ذاته فقوله فلمقارنته المادة تعليل لقوله
غير مدرك ذاته قدم عليه وحاصل المعنى ان كل ما هو محجوب عن ذاته فوجه حجبه هو مقارنة
المادة   لا يدرك ذواتها لكونها موجودة لمحالها التي هي تلك الاعضاء لا
لذواتها ومن هذا يظهر بطلان قول من قال ان مدرك المحسوسات هي الحواس انفسها
ومع هذا يلزم كون نفوس الحيوانات العجم مجردة عن المادة كما ذهب اليه الشيخ الاشراقي
كذا افاده بعض المحققين وانت خبير بانه لم يظهر مما نقل ههنا الا ان مقارن المادة
لا يجوز ان يكون مدركا لذاته لا انه لا يجوز ان يكون مدركا اصلا وحينئذ فلم يظهر بطلان
كون مدرك المحسوسات هي الحواس ولا كون نفوس الحيوانات العجم مجردة عن المادة
قوله وجوده من حيث هو معقول اي وجوده لعاقله فافهم   وليس للهيولى
وجوده من حيث هو معقول اي وجوده لعاقله فافهم   وليس للهيولى وجود بالفعل في حد

في حد ذاتها لا يخفى ان الهيولى ليس لها وجود بالفعل في ذاتها وانما بعد ضم الصورة فيصير موجودة
بالفعل بمقارنتها والظاهر ان هذا يكفي للظهور لها وكونها عالمة بنفسها لو كان مناط العالمية
هو ما ذكروه اذ لا يجب في العالم ان يكون وجوده في ذاته والا لخرج جميع الممكنات
لان وجودها من عللها هذا نعم لو قيل ان الهيولى والصورة موجودتان بوجود واحد لكان
لما ذكره وجه لكنه خلاف رأي اهل التحقيق قوله والذي يظهر من كلماتهم ان الهيولى
لما اعتبر في جوهريتها القوة والاستعداد اذ خصيصتها انها جوهر مستعد لكل شيء فهي في ذاتها
لا يقبل الظهور والانكشاف فلهذا لا يصير عالمة بذاتها وان صارت بعد ضم الصورة
موجودة بالفعل فكانه اعتبر في كون الشيء عالما بنفسه مع ما ذكروه ان يكون في ذاته مع قطع
النظر عن جميع ما عداه شيئا متعينا لا يكون الا قوة واستعداد والهيولى ليست كذلك قال الشيخ
في الشفا جوهر الهيولى وفعليتها عن كونها مستعدة لكذا والجوهرية التي لها ليست تجعلها بالفعل
شيئا من الاشياء بل تعدها لان يكون بالفعل شيئا بالصورة وليس معنى جوهريتها الا انها
امر ليس في موضوع والاثبات هو انه امر واما انه ليس في موضوع فهو سلب وانه امر ليس يلزم
منه ان يكون شيئا متعينا بالفعل لان هذا عام ولا يصير الشيء بالفعل شيئا بالامر العام ما لم
يكن له فصل يحصله وفصله انه مستعد لكل شيء فصورته التي يظن له هي انه مستعد قابل انتهى

وههنا كلام آخر سيجيء ثم انه اعترض عليه بان كون حقيقة الهيولى القوة مناف
لما حققه في رسالة الهيولى من ان لها وحدة شخصية محفوظة مع تبدل الصورة وانت خبير
بان كون حقيقتها القوة لا ينافي ان يحصل لها وحدة شخصية بعد ضم الصورة اما انه كيف يمكن
بقاء تلك الوحدة مع تبدل الصورة التي هي علة لها فليس ههنا موضع تحقيقه فتامل والفكر لو
جوز تحقق التشخص بدون الوجود فيمكن ان يقال ان كون حقيقتها القوة لا ينافي الوحدة
الشخصية اذ يمكن ان يكون متشخصا مستعدا لكل صورة ويبقى بحاله مع كل منها فتامل
وان الوجود هو الظهور قال بعض المحققين فان قلت هذا مستند الى كون الهيولى شاعرة
بنفسها فانها ليست معدومة بل هي موجودة بوجود ضعيف ومعنى كونها بالقوة ليست
انها معدومة صرفة كما مر فاذا كان الوجود هو الظهور او مستلزما له وللهيولى وجود لا محالة
وان كان ضعيفا وذلك الوجود الضعيف قائم بذاته لزم كونها ظاهرة لذاتها غاية ما في
الباب ان يكون ظهورها لذاتها ظهورا ضعيفا بازاء وجودها الذي في غاية الضعف فيكون
لها شعور ضعيف بذاتها قلت قد يلوح ذلك من هذا التحقيق عشق الهيولى ويظهر سراية نور
العشق الذي هو فرع الشعور في جميع الموجودات كما هو ذوق جماعة لكن المحقق اراد ان الوجود
بالفعل هو الظهور بقرينة قوله فالموجود بالفعل الذي هو موجود لنفسه اي غير قائم بالغير ظاهر

ظاهر لنفسه انتهى وانت خبير بان الهيولى قبل ضم الصورة لا وجود لها اصلا وانما يصير موجودة بعد
ضم الصورة كما قال الشيخ في التعليقات الهيولى معدومة بالذات موجودة بالعرض وبعد
ذلك فيمكن ان يقال ان ليس وجودها وجودا ضعيفا بحسب سائر الوجودات لكنها لمخالطتها
مكان ص بالصورة وعدم تجردها عنها في ذاتها لا يمكن ان يصير معقولة لذاتها قال الشيخ ان معقولية
الشيء هي تجريده عن المادة وعلائقها والشيء اذا كان في الطبيعة شيء غريب لا يكون مجردا
البتة فلا يكون عاقلا ولا معقولا لذاته انتهى وبالجملة اعتبروا في كون الشيء عاقلا لذاته
مع ما ذكروه من كونه مجردا قائما بذاته ان لا يكون مخلوطا بشيء آخر بحيث لا يمكن تعقله
بدونه والهيولى ليست كذلك كما عرفت فلا يلزم ان يكون لها شعور اصلا فتامل فنفس وجوده
اذن معقولية لذاته وعاقلية لذاته فباعتبار كونه حاضرا مجردا موجودا بالفعل عند مجرد آخر
معقولية لذاته وباعتبار كونه كون مجرد حاضر عنده مجرد آخر عاقلية لذاته فقد اجتمع العاقلية
والمعقولية باعتبارين كما حققه المحقق الدواني واما ما زعمه بعض سادة المحققين من انه لا يحتاج
الى التكثر في الا الاعتبار الذي ذكره فهو مما لا حاجة له الى البيان فوجوده اذن عقل وعاقل
ومعقول كون وجوده عقلا ظاهر واما كونه عاقلا ومعقولا فهو كما ترى بل يلزم مما ذكره ان
يكون ذاته عاقلا ومعقولا لا وجوده والظاهر انه اراد بالوجود ما يعم الذات ويمكن ان

بحال الوجود المجرد عن المادة في كلامه على وجوب الوجود وتاليه لا على الموجود المجرد عن المادة وعلى
فيكون وجوده عقلا وعاقلا ففي الا كلفة فيه فتدبر فقد عرفت ان المعقول هو المجرد عن المادة
وعلائقها اي كل معقول هو مجرد عن المادة وعلائقها وهذا هو المراد بالموجبة الكلية
ثم ان هذا لم يظهر مما نقله ههنا من كلامه وكانه في كلام اخر لم ينقله ههنا حتى يكون
كل ما يمكن يكون مجردا عن المادة فهو معقول لا يخفى انه قد ظهر ذلك من كلماته التي نقلها
ههنا فلا يحتاج الى التمسك بما ذكره الا ان يكون غرضه الاثبات بطريق اخر او اخر
او يكون هذا الكلام وقع قبل ذلك فتامل لكن هذا الحكم لا ينفع في المجرد فيه انا
لا نسلم انحصار شرط المعقولية في التجرد حتى لا يحتاج المجرد بالفعل الى تغير حتى يصير معقولا لم لا
يجوز اشتراطها بشرط اخر او كون منشي اخر ورا المادة مانعا عنها فتدبر فهو اذن
معقول بالفعل يرد عليه ما اورده بعض المحققين وهو انه لم يظهر مما ذكره الا انه معقول
بالفعل بمعنى انه لا مانع من معقوليته حتى لو فرض عاقل يعقله بلا حاجة الى ان يتغير في شي لا
انه معقول بالفعل بمعنى انه يحقق الغير عاقل عقله وهي فقوله فهو عاقل لذاته فانه ان لم يكن
عاقلا لذاته لكان معقولا بالقوة فمم اذ يمكن ان لا يكون عاقلا لذاته لكن يكون بحيث
اذا تحقق عاقل عقله ولو سلم انه معقول بالمعنى الاخر ايضا فلا يكفي لكونه معقولا بالفعل

بالفعل معقولا لوجب تحققه او بالمبادي العالية ولا حاجة الى ان يكون معقولا لذاته فتامل
ومنشا عالميتها ليس الا التجرد وهذا مما لا يتم على طريقة النظر ولعله يظهر بالحدس او
كشف والله تعالى يعلم لا يخفى ما في حمل عبارة المتن وذلك لما عرفت من ان جعل هذه
ثلثة ادلة والحكم بكون الثالث تاما مع انه لا يصلح دليلا ما لم ينضم اليه الثاني او دليل
اخر لا يخرج عن حزازة من المعاني الثلثة المذكورة سابقا في الحاشية المعنونة بقوله
وههنا وكل شي اليه احدها ما اشار اليه بقوله وعلى هذا يمكن حمل قول المص والاخير تام
والثاني والثالث ما اشار بقوله ويمكن ان يحمل هذا القول على دليلين اخرين الخ
لكن يخدشه هذا انه قد حكم سابقا بان يحمل الاول صرف في المتبادر فلا يلايم
عده ههنا اولى الا ان يقال انه مع انه صرف في المتبادر اولى في تقرير الشيخ ويحتمل
ان يكون ثاني الثلثة اشارة الى ما ذكره في الحاشية المذكورة في تقرير الدليلين حيث
ذكر في تقرير الدليل الاول تقريرين فلما اعتبر تغير الدليل التقرير في الدليل الاول
فكان الاولى ان يعتبر ذلك في الدليل الثاني ايضا ويجعل المعاني الاربعة لا ثلثة
اذ لا يخفى ان حقيقة العلم اما حضور المعلوم عند العالم لا يخفى انه ليس المراد في هذه العبارة
كون العلم عبارة عن حضور المعلوم من حيث هو معلوم عند العالم من حيث هو عالم والا لكان

ايضا بديهيا وايضا لو كان اثبات علمه تعالى بذاته بذلك مصادرة على المطلوب كما ذكره بعض المحققين
فلابد ان يكون المراد حضور شيء عند شيء ومع ذلك يكون العلم عبارة عن ذلك ادعاء او
لازم له فليس بديهيا كما لا يخفى وانما يكون بديهيا لو كان المراد هو المعنى الاول وقد
عرفت فساده وايضا لو كان ذلك بديهيا لم يتوجه المنع على تقرير المواقف ايضا
لان تعريفه اخص من تعريف الشرح فاذا كان عند حضور شيء عند شيء تحقق العلم ضرورة
فعند حضور الماهية المجردة عن العلائق المادية عند الشيء المجرد القائم بذاته يكون
تحققه اظهر ولو منع الاظهرية فلا اقل من المساواة ولو منع ذلك ايضا فلا شك
انه يحكم العقل به قطعا عند ملاحظة بداهة تلك المقدمة فالمنع غير موجه فتأمل وههنا
كلام ارفع سنحى فانتظر   اذ المقصود يحصل منها فاصله فالمنع وان توجه ظاهرا
لكنه لا يضر شيئا اذ لو لم يكن حقيقة العلم ذلك فلا شك في كونه لازما له وبذلك يتم
المطلوب كما لا يخفى   قد عرفت ان هذا المنع قد عرفت ما فيه   تحدسوا في ذلك
ان مجموع الدليلين فانهم لما وجدوا النفس اذا اعتبرت من حيث ذاتها بدون
واسطة امر اخر سوى الآلات وقواها عالمة بالمعاني الكلية المجردة عن المعاني الجزئية المادية
ولم يتحقق في هذه الصورة الا حضور ماهية مجردة عند موجود مجرد قائم بذاته وان كان

وان كان باعتبار القيام علموا ان للتجرد والحضور مدخلا في كون الشيء معلوما لكن
لم يعلم بذلك ان مطلق الحضور كاف لاحتمال ان يعتبر الحضور القيامي ثم لما وجدوها
عالمة بذاتها مع عدم امكان القيام فيه علموا ان المعتبر هو مطلق الحضور هكذا افاده
بعض المحققين ولا يخفى سخافة امثال هذه الدلائل ثم ان النفس يلاحظ العلم بالماديات
ايضا ولو بواسطة الآلات فكيف يحكم باعتبار تجرد المعلوم ويمكن ان يكون المراد انهم
تحدسوا في ذلك ان الشيء ادراك المجرد عبارة عن ذلك لا مطلق العلم او انهم
تحدسوا في ذلك ان العلم هو ذلك او لازم لذلك وان كان لازما اعم كي يتحقق
في غير هذه الصورة ايضا ولا يخفى ما فيه من الضعف فافهم   والحق هو الثاني لان العلم و
التعقل صفة العالم والحضور صفة المعلوم فيجب ان يكون العلم امرا لازما للحضور المذكور
يكون صفة للعالم وحكم بعض سادة المحققين بان الحق هو الاول ولم يبين وجهه وما ذكره
بعض المحققين من انه ان كان المراد بالحضور الوجود الرابطي المجرد فالحق ان التعقل والعلم
هو الحضور لانك قد عرفت سابقا ان العلم هو وجود شيء لمجرد قائم بالذات وان كان
امرا اخر فالحق ما قاله المحشي ففيه ان المراد بالحضور هو الوجود الرابطي وكونه هي
العلم والتعقل غير معقول اذ هو صفة للمعلوم كما ذكرنا والعلم صفة للعالم وما ذكرنا سابقا ليس الا

ان عند وجود شيء مجرد قائم بالذات يتحقق العلم البتة لا لانه يعين العلم البتة حتى يقال
لانه غير بين ولا مبين بل هو مصادرة على المطلوب كما ذكره المحشون وانما قال على
تقرير الشارح اذ على ما قرره المحشي من الوجوه في الحاشية السابقة يلزم منه الشعور والانكشاف في
كما لا يخفى فوجب ان يعتبر التجرد والاستقلال حتى يندفع هذا المنع باختيار الشق
الاول وهو ان المراد بعدم الغيبة هو البعد قوله انه بمجرده لا يوجب العلم قلنا مجرد
عدم الحجاب البعد لا يوجب العلم لكنه عدم بعد المجرد عن المجرد القائم بذاته يوجب العلم
اذ ليس حقيقة العلم الا ذلك كما عرفت وما ذكرت من الحواس وغيرها ليست مجردة
قائمة بذواتها وح يندفع ذلك المنع بالتقرير الاول ولاجل اندفاع المنع الثاني
على التقرير الذي ذكره الشارح هو اشتراط التغاير بين الحاضر وما حضر عنده يحتاج الى التنبيه
المذكور في استنباط عدم الاشتراط في علم الانسان بنفسه واما التمسك بالحواس فقد
عرفت اندفاعه من ان عدم علمها بانفسها لكونها غير مجردة وقد اعتبرنا التجرد لا
لاجل الاشتراط المذكور هذا ولا يخفى انه نظر في كلماته في هذه الحاشية ان كون العلم
عبارة عما ذكره صاحب المواقف ظ لا يتوجه عليه منع بخلاف ما ذكره الشارح وهو
يناقض ما ذكره سابقا حيث حكم بان كون العلم عبارة عما ذكره الشارح بديهي ولا يقبل

لا يقبل المنع بخلاف ما ذكره صاحب المواقف الا انه حمل سابقا حضور المعلوم عند العالم
على المعنى الذي اشير اليه سابقا على البطلانه فلذا حكم بان كون العلم عبارة عن ذلك ادعائي لا لازم
له بديهي وقد تفطن ههنا بالمعنيين واشار الى انه لو كان المراد هو ذلك المعنى المذكور سابقا
فكون ذاته غير غائبة عن ذاته بذلك المعنى ممنوع لانه غير بين ولا مبين وان اريد مجرد
حضور شيء عند شيء فهو بمجرده لا يوجب العلم وقد اشار الى ما ذكرنا بالترديد في عدم الغيبة
اذ كل معنى اريد منه يجب ان يحمل ما ذكر في التعريف ايضا عليه حتى يتم التقريب فارادة عليه
بمنزلة الايراد على ذلك وح فلا ايراد على المحشي هذا وبعبارة اخرى نقول انه حمل اولا
ما ذكر في باب العلم على معنى لا يتوجه المنع على كون العلم عبارة عنه ولا يجب حمل ذلك ههنا
على التعريف حتى يتوجه ما ذكرنا من انه ح اي ورود ههنا في عدم الغيبة فحمله اولا على مجرد
عدم البعد حتى لا يتوجه عليه المنع لكنه يرد ح انه لا يتم التقريب وقد اشار اليه بما ذكره
من ان هذا بمجرده لا يستلزم العلم وحمله ثانيا على عدم البعد مع الشعور والانكشاف وح
يتم التقريب لكنه يتوجه عليه ما ذكره من انه ح بديهي مصادرة كما ذكرنا وح ايراد على
المحشي ولا تناقض في كلامه فتامل فان الحكم بان الفاعل العالم اي مراده كما افاده
المحقق بعض المحققين ان هذا الدليل لا يتوقف على هذه المقدمة عن قولهم العلم بالعلة يوجب

العلم بالشيء كلية بل انما يتوقف على كون الفاعل العالم بذاته عالما بما صدر منه وهو بديهي
ولذا قال تعالى في مقام الاستفهام الانكاري الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير اي الا
يعلم مخلوقاته والحال انه لطيف خبير اي عالم شاعر بذاته والله يعلم احدها علم كمالي
اجمالي فيه اشارة الى ان الكمال انما هو هذا العلم واما العلم التفصيلي فليس بكمال فلا ضير في
احتياج الواجب تعالى فيه الى غير ذاته المقدسة هذا ثم اعلم ان المحققين من المتاخرين لما
ذهبوا الى ان علمه تعالى بما سواه انما هو بحضورها عنده لا بحصول الصور لما فيه
ما سيظهر وظن ان حضور الاشياء انما يكون حين وجودها لا قبلها ولا بد من القول بعلمه
تعالى قبل الايجاد ايضا حتى يتحقق الاختيار ولقيام الادلة الشرعية ايضا عليه فاضطروا
الى اثبات علم اجمالي هو عين ذاته مقدم على جميع الايجادات وما ذكروه في بيانه
يحتمل وجهين الاول ما هو ظاهره وحمله عليه السيد الداماد وغيره وهو ان الله
انه ذاته تعالى بمنزلة المجمل لجميع المعلومات فاذا علم ذاته تعالى علم جميع الاشياء اجمالا
كما في التمثيل الذي ذكره وسخافته هذا ظاهر لا يحتاج الى البيان الثاني ان معنى علمه تعالى
اجمالا عبارة عن كونه في ذاته بحيث يصير منشأ لانكشاف جميع الموجودات اي كونه
بحيث يصير منشأ لوجودها فان الوجود هو الانكشاف فكونه عالما عبارة عن تمكنه من العلم

في العلم والانكشاف لا على الاستحضار بالفعل كما سنقله المحشي بعد ذلك عن المكررة فمراتبه
تحقق العلم فيه يكون في التمثيل بالمعقول البسيط مسامحة فان المعقول البسيط صورة علمية
واحدة مطابقة لتلك المعقولات المفصلة بل عينها بالذات وانما التفاوت في
نحو الادراك بناء على ما حقق ان التفاوت في نحو الادراك لا في ذات المدرك
وذاته تعالى بالنسبة الى العلوم المفصلة ليس بتلك المثابة بل علة لتفاصيل تلك العلوم فالتمثيل
لمجرد الاشتراك في المبدئية وان كان احدهما قريب مبدأ للكل لا للاجزاء والاخر
مبدأ به الفاعل لمعلوله والادق في التمثيل التمثيل بملكة العالم كما ذكره بعض المحققين اي
ملكة استخراج العلوم المفصلة بالنسبة الى تلك العلوم فكما ان تلك الملكة علم اجمالي لجميع العلوم
المفصلة اي حاصلة منها فكذلك علمه تعالى بذاته علم اجمالي لجميع الاشياء هذا وهذا ايضا ليس بتام
اذ لا شك في ان مرتبة العلم التفصيلي وهو الاستحضار بالفعل مرتبة فوق تلك المرتبة
وكمال اتم منها فلو لم يكن ثابتا للواجب تعالى في مرتبة ذاته وانما ثبت له بعد ذلك
بعد ان يوجد غيره فيلزم النقصان له تعالى في مرتبة ذاته بالنقص والخلو عن ذلك الكمال تعالى الله
عن ذلك علوا كبيرا اذ هذا يرد على الوجه الاول ايضا كما لا يخفى بل ما عنده اشد تجردا
اي ما عنده تعالى اشد تجريدا من المعقول البسيط لان ما عنده تعالى سبب لانكشاف الاشياء

العلم بالشيء كليه بل انما يتوقف على كون الفاعل العالم بذاته عالما بما صدر منه وهو بديهي
ولذا قال تعالى في مقام الاستفهام الانكاري الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير اي الا
يعلم مخلوقاته والحال انه لطيف خبير اي عالم شاعر بذاته والله تعالى اعلم اعلم ان علمه تعالى
الاجمالي فيه اشارة الى ان الكمال انما هو هذا العلم واما العلم التفصيلي فليس بكمال فلا ضير في
احتياج الواجب تعالى فيه الى غير ذاته المقدسة هذا ثم اعلم ان المحققين من المتاخرين لما
ذهبوا الى ان علمه تعالى بما سواه انما هو بحضور ذواتها عنده لا بحصول الصور لما فيه
ما سيظهر ولحظ ان حضور الاشياء انما يمكن حين وجودها لا قبلها ولا بد من القول بعلمه
تعالى قبل الايجاد ايضا حتى يتحقق الاختيار ولقيام الادلة الشرعية ايضا عليه فاضطروا
الى اثبات علم اجمالي هو عين ذاته مقدم على جميع الايجادات وما ذكروه في بيانه
يحتمل وجهين الاول ما هو ظاهره وحمله عليه السيد الداماد وغيره وهو ان تعقل
انه ذاته تعالى بمنزلة المجمل لجميع المعلومات فاذا علم ذاته تعالى علم جميع الاشياء اجمالا
كما في التمثيل الذي ذكروه وسخافته هذا ظاهر لا يحتاج الى البيان الثاني ان يكون علمه تعالى
الاجمالي عبارة عن كونه في ذاته بحيث يصير منشأ لانكشاف جميع الموجودات اي كونه
بحيث يصير منشأ لوجودها فان الوجود هو الانكشاف فكونه عالما عبارة عن تمكنه من العلم

بالعلم والانكشاف لا عن الاستحضار بالفعل كما سينقله المحشي بعد ذلك عن المقررة فما ذكره
تحقيق العلم وقد يكون في التمثيل بالمعقول البسيط مسامحة فان المعقول البسيط صورة علمية
واحدة مطابقة لتلك المعقولات المفصلة بعينها بالذات وانما التفاوت في
نحو الادراك بناء على ما حقق ان التفاوت في نحو الادراك لا في ذات المدرك
وذاته تعالى بالنسبة الى العلوم المفصلة ليس بتلك المثابة بل هي علة لتفاصيل تلك العلوم فالتمثيل
لمجرد الاشتراك في المبدائية وان كان احدهما من قبيل مبدائية الكل للاجزاء والاخر
مبدائية الفاعل لمعلوله والاولى في التمثيل التمثيل بملكة العالم كما ذكره بعض المحققين اي
ملكة استخراج العلوم المفصلة بالنسبة الى تلك العلوم فكما ان تلك الملكة علم اجمالي لجميع العلوم
المفصلة الحاصلة منها فكذلك علمه تعالى بذاته علم اجمالي لجميع الاشياء هذا وهذا ايضا ليس بشيء
اذ لا شك في ان مرتبة العلم التفصيلي وهو الاستحضار بالفعل مرتبة فوق تلك المرتبة
وكمال اتم منها فلو لم يكن ثابتا للواجب تعالى في مرتبة ذاته وانما ثبت له بعد ذلك
بعد ان يوجد غيره فيلزم اتصافه تعالى في مرتبة ذاته بالنقص والخلو عن ذلك الكمال تعالى الله
عن ذلك علوا كبيرا وهذا يرد على الوجه الاول ايضا كما لا يخفى بل ما عنده اشد تجريدا
اي ما عنده تعالى اشد تجريدا من المعقول البسيط لان ما عنده تعالى سبب لانكشاف الاشياء

هو ذاته البسيط البحت الذي لا تكثر فيها اصلا بخلاف المعقول البسيط لكونه مركبا واما البسيط
بالاضافة الى التفاصيل التي تحصل بعد التحليل فقائم وعلماء علوما بهذا بالنسبة الى ذاته
فظاهر واما بالنسبة الى الممكنات فانما يستقيم بناء على الوجه الاول فلا تغفل وهو ظاهر
اي هذا القول ظ والاظهر ان المراد ان واجب الوجود ظ اي ظاهر بذاته على ذاته
وفي بعض النسخ وهو ظاهر بذاته وهو الاظهر فعلمه الكل من حيث لا كثرة فيه وذلك
لانه كان مبدأ الكل وجوده وعالما بذاته والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول فعلمه الكل اي هو
عالم بالكل لكن بحيث لا كثرة فيه وذلك باحد الوجهين المذكورين وهو من حيث هو
ظاهر عالم بذاته ينال الكل اي يعلم الكل في ذاته اي يكون علمه بذاته هو بعينه علمه بالكل
بناء على ما ذكرنا في الوجه الاول او يعلم الكل في ذاته بناء على ان ذاته مبدأ لظهور الكل
وليس المراد بالعلم به الا مبدئيته له كما ذكرنا في الوجه الثاني ثم ان الكلام الى هنا ينطبق
على ما ذكره المحشي من العلم الاجمالي واما قوله فعلمه بالكل بعد ذاته وفي بعض نسخ الفصوص بعد علمه
بذاته وقوله وكثرة علمه بالكل كثرة بعد ذاته فانما يناسبان طريقة الصورة كما هو المشهور
من الفارابي والشيخ وتوجيههما بحيث يطابق ما ذكره المحشي ان يقال ان المراد بهما العلم التفصيلي
الذي هو بعد ما ذكره من العلم الاجمالي او يقال ان المراد من العلم الاول هو العلم الاجمالي ويقال

ويقال المراد من البعدية البعدية بحسب الاعتبار والادراك اي اعتبار كونه علما بعد اعتبار الذات
من حيث هو وكذا اعتبار كونه علما بما سواه بعد اعتبار كونه علما بذاته والمراد من الثاني
هو العلم التفصيلي وهذا اظهر توجيه كما ذكره بعض الفضلاء او يقال ان قوله بعد ذاته ليس خبرا
لقوله فعلمه بالكل بل هو صفة للكل وقوله نفس ذاته خبر للكل من العلمين اي علمه بالكل الاشياء التي
وجودها بعد وجود ذاته وكذا علمه بذاته نفس ذاته هذا وعلمه بذاته نفس ذاته ظاهر وفي
بعض نسخ الفصوص لم يوجد نفس ذاته وح يكون علمه مجرورا معطوفا على ذاته اي علمه بالكل
بعد ذاته وبعد علمه بذاته وقوله وتتحد الكل بالنسبة الى ذاته ظاهره ينطبق على الاجمالي ويمكن
حمله على التفصيلي ايضا اي يتحد الكل بالنسبة الى ذاته في ان لها علما بجميعها من غير ان يحل فيها او
يوجب تكثرا فيها بل كما سنبين في المذهب الثاني للمشائين او بالحلول فيها لكن لا يوجب
تكثرا في اصل الذات بل في الامور العارضة له كما في المذهب الاول لهم وربما كان قوله
بالنسبة الى ذاته مؤيدا لحمله على العلم التفصيلي ولو كان المراد العلم الاجمالي لكان ينبغي ان يقال
وتتحد الكل في ذاته كما ذكره بعض المحققين والامر فيه هين وقوله فهو الكل في وحدة ظاهره
منطبق على الاجمالي على الوجه الاول الذي ذكرنا اي فالواجب تعالى هو الكل في وحدة اي كل الاشياء
في حال كونه واحدا لا تكثر فيه ويحتمل ان يكون المراد ان الكل اي كل ما عدا الواجب

هو الكل في وحدة اذ ذاته تعالى لما كان علما بسيطا اجماليا لجميع ما عداه فيكون الكل حاضرا في
وحدة ويمكن ان يكون المراد ان الواجب هو الكل اي عالم بالكل ومبدأ له في حال كونه
في وحدة اذ الكل كله في وحدة اي معلوم لذاته الاحدي وح ينطبق على الوجه الثاني
الذي ذكرناه في تحقيق العلم الاجمالي له تعالى فهذا هو متفرع على سابقه ان حمل ذلك على العلم الاجمالي
وعلى اول الكلام ان حمل تمام البيان على العلم التفصيلي ويمكن حمل ذلك ايضا على العلم التفصيلي
اي فله الكل في وحدة بان يكون المراد هو ما ذكرناه في بيان قوله وتحد الكل بالنسبة الى
ذاته لينطبق على العلم التفصيلي لكنه بعيد جدا وابعد منه تطبيق تمام الكلام على مذهب القائلين
بالصور فتدبر ومراتب اربع قال بعض المحققين انما حصل في علمه تعالى بالاشياء الى
هذه المراتب لانه تعالى يجب ان لا ينفك عن العلم بالاشياء في شيء من المراتب في نفس الامر
فكما انه تعالى يعلم الاشياء في مرتبة الايجاد والعين بحيث تلك الاشياء لكن يجب ان يعلم
الاشياء في جميع المراتب السابقة على الايجاد واي مراتب وجودات عللها فاولها
مرتبة وجوده تعالى اذ هو علة العلل ومبدأ المبادي على الاطلاق فهو في مرتبة وجوده
المتقدمة على جميع المراتب بالذات يعلم الاشياء بالعلم الاجمالي الذي هو عين ذاته وثانيها
مرتبة وجودات العقول المجردة النورية التي هي وسائط فيضه ووسائط وجوده تعالى فلما

فلما تقدم بالوجود على الاشياء التي تحتها في نفس الامر فيجب ان يعلم الاشياء في تلك المراتب
لا بوجوداتها العينية اذ ليست هي في تلك المرتبة لامتناع وجود الشيء في مرتبة وجود علته
ويمتنع انفكاكه تعالى عن العلم بالاشياء في تلك المرتبة فعلمه تعالى بالاشياء في تلك المرتبة عين
وجودات تلك العلل فوجودات تلك العلل علوم تفصيلية له تعالى بذواتها وعلم اجمالي بسائر
الاشياء التي هي معلومات لها كما ان وجوده تعالى علم تفصيلي له بذاته وعلم اجمالي بمعلولاته
وثالثها مرتبة وجودات النفوس المجردة الفلكية اذ لما تقدم بالذات على المهيات الجسمانية
فيجب ان يعلم تعالى تلك المهيات في تلك المرتبة لا بوجوداتها العينية لعدمها في تلك المرتبة بل
بمهياتها المرتسمة بافاضته الاول تعالى بواسطة قلم العقل في الواح تلك النفوس فما يكون
في العقل يصير تفصيليا في النفوس وهناك يمتاز المهيات بعضها عن بعض ولهذا المعنى عبر
عن هذه المرتبة باللوح وبالمرتبة السابقة بالقلم فالصور الكلية التي في النفوس المجردة الفلكية
علوم تفصيلية له تعالى بتلك المهيات وعلم اجمالي بافرادها الموجودة في الخارج فهذه المراتب
علمه الاجمالي وما سوى المرتبة الاولى من هذه المراتب الثلث مع المرتبتين الباقيتين من المراتب
الاربع التي ذكرها المحشي مراتب علمه التفصيلي فمراتب علمه الاجمالي ثلث ومراتب العلم التفصيلي
اربع والمجموع خمس واحدة اجمالية فقط واثنتان تفصيلية فقط واثنتان اجمالية باعتبار

وتفصيلية باعتبار آخر انتهى وفيه نظر اما اولا فلانه لا حاجة في علمه تعالى الى هذه المراتب
والا لزم احتياجه تعالى في صفة كمال الى غيره والاتصاف بالكمال بعد ما لم يكن بل علمه الكامل بزعمهم
ليس الا علمه الاجمالي ولا حاجة الى اثبات مراتب العلم التفصيلي لكن الامر في نفي الادراك
لان كل موجود فهو مع ما هو مكنون فيه من الصور حاضر عنده تعالى وظاهر لديه ومنه يظهر علمه
التفصيلي على التفصيل المذكور الا انه يجب البتة اثبات تلك المراتب لتصحيح علمه تعالى واما ثانيا
فلان وجوب عدم انفكاك علمه تعالى من العلم بالاشياء في جميع المراتب مسلم لكن لا يلزم منه
اثبات تلك المراتب بل علمه الاجمالي ثابت في جميع المراتب وهو يكفي بزعمهم واما ثالثا
فلانه لو تم ما ذكره يلزم اثبات مراتب غير متناهية ولا وجه للتخصيص بالاربع اذ الحوادث
غير متناهية ويجب علمه تعالى بكل منها في مرتبة وجود علته فيلزم اثبات مراتب غير متناهية
لعلمه تعالى هذا ثم ما ذكره من قوله فوجودات تلك العلل علوم تفصيلية له تعالى بذواتها وعلم
اجمالي بسائر الاشياء مبني على ان يكون صفات العقول عينا لذواتها كما ثبت عند الحكماء ولو قيل
بزيادتها فيجب ان يقال في توجيه كلام المحشي ان تلك المرتبة علم تفصيلي بذوات تلك العلل
لحضورها بذواتها وعلم اجمالي بالنسبة الى باقي الموجودات لان صور الجميع مكنونة فيها لا لان
وجودها علم اجمالي بها وكون تلك المرتبة اجماليا بالنسبة الى المرتبة التي بعدها لان التفصيل فيها

فيها اكثر وفيه تكلف بعيد الظاهر حمل كلام المحشي على الوجه الاول فتدبر احدها ما يعبر
عنه بالقلم والنور والعقل اشارة الى دفع ما تتراءى فيما ورد في الشريعة تارة ان اول
ما خلق الله نوري وتارة انه القلم وتارة انه العقل من المنافات وذلك ما ذكره بعض المحققين
من ان تلك الالفاظ الثلثة عبارات عن معنى واحد فان الصادر الاول باعتبار انه جوهر
مجرد عاقل لذاته عبر عنه بالعقل وباعتبار كونه واسطة في افاضة نقوش صور جميع ما يوجد
الى يوم القيمة في الواح النفوس المجردة الفلكية كما ان القلم واسطة في رسم الصور العلمية الحاصلة
في اذهاننا على الالواح الصحيفة عبر عنه بالقلم وباعتبار ان تلقي الوحي من حضرت الرب تعالى
انما يكون باتصال النفس المقدسة النبوية بذلك الجوهر المجرد الذي هو ظاهر في ذاته وسبب
لانكشاف العالم الربانية لتلك الذات المقدسة كما ان النور ظاهر في ذاته وسبب لظهور
سائر الاشياء عند الحس عبر عنه بالنور واضيف الى الذات الشريفة صلوات الله عليها وعلى
سائر الذوات المطهرة المتشعبة منها كذا ذكره بعض المحققين وعلى هذا لا حاجة الى جعل الاولية
اضافية كما قيل لكن لا يخفى ان العقل على ما اثبته الحكماء مخالف للشرع لانهم زعموا قدمه
وقد علم من الشرع حدوث العالم فلا تغفل وبالنفس الكل عند الصوفية وقد وقع ذلك
في كلام بعض الحكماء ايضا كما نقل عن الشيخ انه قال في رسالة المبدأ والمعاد شرف الموجودات

واما عقد الکلام في نفي الکل وقد ذکر الشیخ في رسالته الموسومة بالاضحویة والاجوبة انه یطلق
نفي الکل تارة علی النفس المحرکة للفلک الاعلی التي تسمی في الشرع عرشا وتارة علی جملة المحرکة
للافلاک کلها کانها نفس واحدة والافلاک جرم واحد هذا ثم ان الظاهر
ان یکون للنفوس المجردة الانسانیة مرتبة اخری او یندرج في هذه المرتبة اذ لا یمکن ادراجها
في المرتبة الثالثة اذ حکم فیها بانتقاش صور الجزئیات المادیة وهي لا تنتقش في النفوس المجردة
علی رأیهم ویبعد جدا ان یجعل قواها مرتبة ولا تدخل انفسها في مرتبة غیر الرابعة فتأمل
وثالثها کتاب المحو والاثبات سمیت به لان الصور المرتسمة فیها لما کانت صور الجزئیات
الکائنة الفاسدة فکما ان تلک الجزئیات یمحی ویثبت فکذلک تلک الصور المطابقة لها کذا ذکره
بعض المحققین ثم ان حمل تلک الالفاظ الواردة في الشرع علی المعاني المذکورة انما هو مجرد التشهي
والرجم بالغیب بلا سند شرعي والظاهر منها معان اخر وان امکن حملها علیها وتبه یعلم
منها انه لما کان وجود العلة الخ لا یخفی ان هذا شبهة ترد علی اصل علم الواجب فان ان لم
یقل بان العلم بالعلة یستلزم العلم بالمعلول اذ لا شک انه لابد من علمه تعالی بجمیع الاشیاء في الازل
وذلک لا یمکن ان یکون بحضور نفسها فلابد ان یکون بحضور صورها وذلک اما بالارتسام
في ذات العلة الخ فتأمل وکونه قابلا وفاعلا لشيء في جهة واحدة ممنوع فیه مجال فتأمل فیلزم

فیلزم المثل الافلاطونیة قال بعض المحققین اعلم ان المثل الافلاطونیة المشهورة ههنا بالصور
العلمیة المعلقة الموجودة لا في موضع ولا في محل ولا في زمان ولا في مکان وفي باب اثبات وجود
الکلي الطبیعي بالطبایع المرسلة الموجودة في متن الدهر وساق الاعیان بلا شرطیتها من حیث انها
متمایزة في عالم الامر عن الافراد وراء ما لها من الوجود في عالم الخلق بنحو جمع الافراد مخلوط
بها غیر متمیزة عنها وفي باب تفصیل العوالم بعالم المثال المتوسط بین عالم الغیب والشهادة برزخا
بین المجرد والمادي وفي مقام اثبات الصورة النوعیة بالجواهر العقلیة التي هي ارباب الانواع الموکلة
علی جملة هیاکل اشخاص نوع نوع بالتدبیر والتسخیر کما ان النفس المجردة بالقیاس الی تدبیر هیکل شخص
بعینه وان هي الا ضرب من الملائکة المجردة وخلیفة رب النوع المفارق الطبیعة الجرمیة الجسمانیة
والصورة الجوهریة المنطبعة وهذه ضرب من الملائکة الجسمانیة فلیعلم انها بما عدا التفسیرین الاخیرین
باطلة عند التحقیق بالبراهین العقلیة ولیس ههنا موضع ذکرها لزم ان یکون جمیع الایجادات
واجب الوجود مسبوقا بالعلم قال بعض المحققین فان قلت کون العلم بالعلة مستلزما للعلم بالمعلول لا یقتضي
سوی کون جمیع الایجادات ای الموجودات بتلک الایجادات معلومة لا کونها مسبوقة بالعلم
قلت لما کان وجود العلة سابقا علی جمیع الایجادات وکان في تلک المرتبة عالما بذاته وجب ان
یکون علمها بمعلولاتها ایضا سابقا علی المعلولات لتحقق الاستلزام بینهما فتأمل انتهی وفیه تأمل

لان استلزام العلم بالعلة للعلم بالمعلول لا يستلزم ان يكون اذا كان العلم بالعلة سابقا على
شيء ان يكون العلم بالمعلول ايضا سابقا عليه وهو ظاهر والصواب ان يقال ان هذا بناء على ان يكون
مرادهم في تلك المقدمة ان علمه بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول قبل الايجاد دائما واما لو كان مرادهم
ان العلم بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول مطلقا فلا يتم الملازمة ويشير المحشي الى هذا فلا تغفل
فيلزم التسلسل لان تلك العلوم ايضا معلولة له تعالى فيلزم سبق علمه تعالى بها ايضا فيتسلسل او ينتهي
الى علم لا يكون معلولا له وذلك باطل بان يكون عين ذاته تعالى اذ كل ما هو غيره تعالى فهو معلول له تعالى
وكونه عينا ايضا لما سبق ان حضور العلة مغاير لحضور معلولها فتأمل فبان يقال ان حضور
المعلول لا ينافي فهذا في العلم التفصيلي واما في العلم الكمالي الاجمالي فيتحقق لا شك ان حضور العلة غير
حضور معلولها بل يتضمن ذلك وحينئذ اما ان يمنع ايضا كون وجودها مغايرا لوجود معلولها
ويلزم التضمن فيها ايضا او يمنع كون التغاير الوجودي مستلزما للتغاير الحضوري وفيه بعد او
يقال تغاير الحضورين ايضا لكن نقول ان حضور العلة مستلزم لحضور المعلول اجمالا لكن لا نعلم
كيفية حضوره اذ يجعل العلم الاجمالي عبارة عما ذكرنا في الوجه الثاني في وجهي تحقيق العلم
الاجمالي هذا والحق انه لم يحسن من المحشي ههنا اهمال ذلك مع عدم التعرض له في مقام تحقيق
الحال ودفع الاشكال والله يعلم ان ذلك مستلزم للعلم بالمعلول قبل ايجاد المعلول كما هو

كما هو الظاهر فدعوى الملازمة ممنوع لم لا يكون ترتب الثاني على المقدم ظاهرا غير خفي بحذف ما لو
اريد الشق الآخر الذي هو قسيم هذا الشق ممنوع لم لا يتوقف ثبوت الملازمة على البيان الذي
اوردناه هناك فتدبر كذا ذكره بعض المحققين وقد عرفت ما في البيان الذي اوردناه
هناك ثم انه لو اثبت الملازمة على الشق الآخر ايضا فلا وجه لترديد المحشي وتفصيله ان المراد
هل هو قبل الايجاد او اعم اذ ليس مناط الجواب شيئا الا ان العلم الاجمالي سابق حين ان التفصيل
فينبغي الاكتفاء بما ذكره في التفصيل في الشق الاول كما في توجيه المحشي هو ما ذكرنا فتدبر
فان القول بان حضور العلة يظهر منه ان نظره في دفع الاشكال الاول انه لو اورد في العلم
الاجمالي انما هو على منع مغايرة الحضورين فيه كما ذكرنا في الحاشية السابقة او لا والله اعلم بانه
قد يستدل المعترض عليها فلا يكفي الاكتفاء بمجرد المنع عليها وقد ذكرنا في توجيهه احتمالين
فتذكر كان ممنوعا ان يكون في المقدمة القائلة بان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول ممنوعة
وحينئذ فلا اشكال في علم الواجب تعالى بها الاشكال عليها او المراد منع كون ذلك العلم ان العلم
التفصيلي هو مرادهم فلا يرد الاشكال عليهم فافهم قد تم تسويده في يوم السبت
على يد احقر الطلبة بل لا شيء في الحقيقة محمد علي بن محمد حسين المازندراني غفر الله له ولوالديه ... الهادي اليه
وقد وقع الفراغ في سنة ١٢٣٤ في الحجة